

Düşünce ve Kuram Dergisi | SAYI 23

Demokratik Modernite

Üç Aylık Düşünce ve Kuram Dergisi

Yerel Süreli Yayın

Sayı: 23

Mart-Nisan-Mayıs 2018

ISSN: 2147-1703

Roza Yayınları Adına Sahibi

Emine Caynak

Dergiye gönderilen yazıların yayınlanıp

yayınlanmaması yayın kurulunun kararına bağlıdır.

Roza Yayınları

Kuloğlu Mah. Gazeteci Erol Dernek Sk.
No: 7/3 Beyoğlu/İstanbul
Tel: 0212 243 59 59

İletişim
www.demokratikmodernite.org
facebook.com/demokratikmodernite1
twitter.com/dmodernite

editor@demokratikmodernite.org
demokratikmodernite@gmail.com

Abonelik Koşulları
Yıllık Abonelik Bedeli: 40 TL
Yurtdışı Abonelik Bedeli: 50 Euro
Türkiye İş Bankası
Çarşı-Bağcılar Şubesi / Emine Caynak
Hesap No: 1291 0551 408
IBAN: TR 78 0006 4000 0011 2910 5514 08

Dış Mizanpaj / İç Mizanpaj

Rıdvan Sain / Hividar Yıles

Basım Yeri

Gün Matbaacılık Reklam Film
Basım Yayın San. Tic. Ltd. Şti.

Beşyol Mah. Akasya Sok. No: 23/A
Küçükçekmece/İstanbul
Tel: 0 212 580 63 81
Fax:0212 256 57 69

İçindekiler

Özgürlük Yaşamı Örgütlemektir

Editör

Özgürlük kavramı, düşünce tarihinin en önemli sorunlarından biri olagelmiştir. Mevcut düzen ve alternatif hareketlerin teorik-politik söylemelerinin de hep merkezinde yer edinmiş bu kavrama eğilmek, her zaman belli başlı ikilemlerle yüzleşmeyi gerekli kılar. Özne, nesne, metafizik, materyalizm, idealizm gibi kavram setlerinin bir uğrağı da özgürlük kavramıdır. Uygarlık ve kapitalist modernite ile gelişen bu ikilemlerin alternatif hareketler de dahil olmak üzere çözüm arayışı içinde bulunan düşünce dünyasını boydan boya kestiği ve bu kesiklerin demokratik modernitenin önünde aşılması gereken birer engel olarak durduklarını biliyoruz. Birbirleriyle çelişki içinde kurulan ve her biri farklı düşünsel düzlemlere karşılık gelen tüm bu kesin ayırım ve ikilimler aynı hakikat rejimine dahildir. Demokratik modernitenin inşası kapitalist modernitenin ürettiği hakikat rejimlerini, zihinsel kalıpları, kavramları aşmak, yıkıma uğratmak, zihin dünyasından söküp atmak ve buna karşı bitimsiz bir kavramsallaştırma çabası ile mümkündür.

Uygarlığın doğuşundan bugüne tarihsel toplum ile iktidar-sermaye arasındaki sürekli savaşım her zaman kavramsal üretim süreciyle ilgili olmuştur. Mitolojiler, dinler, ideolojiler, bilimcilikler vb. düşünsel düzlemler filli savaşın karşılığı olan kavram ve hakikatler üretirler. Bir hakikat, bir sistemin hakikatiyse hakikattir. Hakikati sistem inşa eder. Mücadele de her zaman kendi gerçekliğini hakikat kılmaya, hakikatlerden biri haline getirmeye dairdir. Hakikat bizim dışımızda ve arayışına çıktığımız bir şey değil, kendi gerçekliğimizdir. Gerçeklik verili, hakikat inşa edilendir. "Hakikat bilince çıkmış gerçekliktir". Ve bizim gerçekliğimiz ahlaki-politik toplumdur. Bu gerçeklik yaşam içindendir, yaşama dairdir. Ahlaki-politik toplum yaşama aşkla tutunmak için sahip olduğumuz hakikatimizdir.

Yaşam; hayatı, yani *hay*ı, kendi gerçekliğimize uygun bir şekilde örgütleme çabasıdır. Kendi gerçekliğimizi bilmek kendi olmak, *xwebûn*, kendini, kendini oluşturan koşul ve imkanları bilme, etkilenme ve etkileme kapasitesinin farkına varma ve olumsallıklar içinde arama, buluşturma etkinliğidir. Bu bakımdan, özgürlük kavramının da bir idea olarak değil; yaşam içinden anlaşılması çok önemlidir. Savunmalar'ın bize sunduğu en çarpıcı sorunsallaştırmalardan biri de budur. Savunmalar, özgürlüğü bir özgürlük-zorunluluk ikileminden ve seçim yapabilme yetisinin tanınıp tanınmaması üzerinden değil; doğrudan "özgür yaşam" olarak anlar. Hatta, Savunmaların genel seyrine bakıldığında "özgür olan" ile "yaşam"ın biribirlerine çokça yakınsanan kavramlar olarak öne çıktığı görülür. "Özgür olan" "yaşamakta" olandır, özgürlüğe saldırı yaşama saldırıdır. Özgür yaşam dışında başka bir yaşam yoktur. Bu bağlamda, "yaşam" ve "özgür", aynı olgunun isim ve nitelemesi gibidir. Özgürlük "özgür yaşam"dır. Kendi gerçekliğimize uygun örgütlenme ve buluşmaların imkanı olarak yaşamın içinde etkin, bu etkinliğinin farkında ve bu farkındalığın içinde yaratıcı kararlılığın bir ifadesi olarak irade ile yaşamı örgütlemek özgürlüktür.

Bu sayımızda, özgürlük kavramına ve bu kavrama temel olan bazı düşünsel temellere odaklanan yazılar, özgürlüğü modernite dışı bir düzlemde tanımlama çabasına girişmektedir. Dosyamızın söz konusu çabaya ilişkin düşünsel çabalara ve tartışmalara katkı sağlayacağını umarız. İyi okumalar dileriz. Dosya konusunun "Devrim" olacağı gelecek sayımızda buluşmak üzere.

Anlayabildiğim Kadar Özgürleşmem Yaşam İçin En Büyük Kuvvetimdir

Ali Fırat

Merkezî uygarlık sistemini özgürlük sorunu temelinde değerlendirdiğimizde, giderek katmerleşen bir kölelikle donandığını gözlemleriz. Kölelik üç boyutta da güçlü yaşatılır: İlkin ideolojik kölelik inşa edilir. Mitolojilerden korkutucu ve hükümran tanrılar inşa edilmesi özellikle Sümer toplumunda çok çarpıcı ve anlaşılırdır. Zigguratın üst katı, zihinlere hükmeden tanrıların mekânı olarak düşünülür. Orta katlar rahiplerin politik yönetim karargâhlarıdır. En alt kat ise, her türlü üretime koşturulan zanaatçı ve tarımcı çalışanların katı olarak hazırlanmıştır. Bu model günümüze kadar özde değişmemiş, sadece muazzam bir açılma-saçılma konumuna erişmiştir. Merkezî uygarlık sisteminin bu beş bin yıllık öyküsü gerçeğe en yakın tarih kurgusudur, daha doğrusu ampirik olarak gözlemlenen bir gerçekliktir. Zigguratı çözümlemek merkezî uygarlık sistemini, dolayısıyla günümüzün kapitalist dünya sistemini gerçek temeline oturtarak çözümlemek demektir. Sermaye ve iktidarın kümülâtif tarzda sürekli gelişimi madalyonun bir yüzü iken, diğer yüzünde korkunç kölelik, açlık, yoksulluk ve sürüleşme vardır.

Özgürlük sorununun nasıl derinleştiğini daha iyi anlıyoruz. Merkezî uygarlığın sistematiği toplumun giderek özgürlükten yoksunlaştırılmasını ve sürü toplum derekesine düşürülmesini sağlamadan kendini sürdüremez, varlığını koruyamaz. Sistemin mantığındaki çözüm daha fazla sermaye ve iktidar aygıtları oluşturmaktır. Bu ise daha fazla yoksullaşma ve sürüleşme demektir. Özgürlük sorununun bu denli büyümesi ve her çağın temel sorunu haline gelmesi sistemin doğasındaki ikilemden ötürüdür. Yahudi kabilesinin örnek konumunu boşuna sunmadık. Yahudi örneği son derece öğreticidir. Özgürlüğü de, köleliği de Yahudi gerçekliği üzerinden okumak bu nedenle çağlar boyunca öneminden hiçbir şey yitirmemiştir.

Özgürlük konusunda bencil olmamak, özgürlüğü insanla sınırlandıran bir indirgemeciliğe düşmemek bence önemlidir. Kafesteki hayvanın büyük çırpınışının özgürlük için olduğu yadsınabilir mi? En değme senfoniyi geride bırakan kafesteki bülbülün şakımasını özgürlük gerçeği dışında hangi kavramla izah edebiliriz? Daha da ileri gidersek, evrenin tüm sesleri ve renkleri özgürlüğü düşündürmüyor mu? İnsan toplumunun en derin köleliği yaşayan ilk ve son köleleri olarak kadınların tüm çırpınışları özgürlük arayışından başka hangi kavramla izah edilebilir? En derinlikli filozofların, örneğin Spinoza'nın, özgürlüğü cehaletten çıkış ve anlam gücü olarak yorumlaması aynı kapıya çıkmıyor mu?

Özgürlüğü evrendeki çoğullaşma, çeşitlenme ve farklılaşma olarak tanımlamak toplumsal ahlâkı açıklamada da kolaylık sağlar. Çoğullaşma, çeşitlenme ve farklılaşma, zımnen de olsa hep bağrında taşıdığı zeki bir varlığın seçim yapma kabiliyetini düşündürür. Bitkilerin kendilerini çeşitliliğe yönelten bir zekâya sahip olduğunu bilimsel araştırmalar da doğrulamaktadır. Bir canlı hücredeki oluşumlar şimdiye kadar hiçbir fabrikada insan eliyle yaratılamamıştır. Belki Hegel kadar evrensel zekâdan (Geist) bahsedemeyiz. Ama yine de evrende zekâya benzer bir varlıktan bahsetmek tümüyle saçmalık olarak yargılanamaz. Farklılaşmayı zekânın varlığı dışında başka bir anlatımla dile getiremeyiz. Çoğullaşma ve çeşitlenmenin hep

özgürlüğü çağrıştırması temellerindeki zekâ kıvılcımlarından ötürü olsa gerekir. Bilinebildiği kadarıyla insanı evrenin en zeki varlığı olarak tanımlamak mümkündür. Peki, insan bu zekâsını nasıl edinmiştir? Bilimsel (fiziki, biyolojik, psikolojik ve sosyolojik) olarak insanı evrensel tarihin özeti olarak da tanımlamıştım. Bu tarifte insan evrensel zekânın birikimi olarak tanımlanmaktadır. İnsanın birçok felsefi ekolde evrenin bir maketi olarak sunulması da bu nedenledir.

Adeta 'özgürlük evrenin amacıdır' diyesim geliyor. Kendi kendime sıkça evren gerçekten özgürlük peşinde midir diye sormuşumdur. Özgürlüğü sadece insan toplumuna özgü derin bir arayış olarak söylemleştirmek bana hep eksik gelmiş, mutlaka evrenle ilgili bir yönü vardır diye düşünmüşümdür. Evrenin temel taşları olarak parçacık-enerji ikilemini düşündüğümüzde, hiç çekinmeden enerjinin özgürlük demek olduğunu vurgularım. Maddi parçacığın ise mahkûm haldeki enerji paketçiği olduğuna inanırım. Işık bir enerji halidir. Işığın ne kadar özgür bir akışkanlığa sahip olduğu inkâr edilebilir mi? Enerjinin en küçük parçacık hali olarak tanımlanan kuantaların günümüzde neredeyse tüm çeşitliliği izah eden etken olarak anlamlandırılmasına da katılmak durumundayız. Evet, kuantumsal hareket tüm çeşitliliğin yaratıcı gücüdür. Acaba hep aranan Tanrı bu mudur demekten kendimi alıkoyamıyorum. Evren-üstünün tıpkı bir kuantum karakterinde olduğu söylenirken de yine heyecanlanır ve 'olabilir' derim. Yine kendi kendime 'acaba dıştan Tanrı yaratıcılığı buna mı denir?' diye soruyorum.

İnsan toplumundaki zekâ düzeyi ve esnekliği toplumsal inşanın gerçek temelini teşkil etmektedir. Özgürlüğü bu anlamda toplumsal inşa gücü olarak da tanımlamak yerindedir. İlk insan topluluklarından itibaren buna ahlâki tutum denildiğini biliyoruz. Toplumsal ahlâk ancak özgürlükle mümkündür. Daha doğrusu, özgürlük ahlâkın kaynağıdır. Ahlâka özgürlüğün katılaşmış hali, geleneği veya kuralı da diyebiliriz. Eğer ahlâki seçim özgürlük kaynaklıysa, özgürlüğün zekâ, bilinç ve akılla bağı göz önüne getirildiğinde, ahlâka toplumun kolektif bilinci (vicdanı) demek daha anlaşılır oluyor. Teorik ahlâka etik denilmesi de ancak bu çerçevede anlam ifade edebilir. Toplumun ahlâki temelleri dışında bir etikten bahsedemeyiz. Şüphesiz ahlâkî deneyimlerden daha yetkin bir ahlâk felsefesi, yani etiği çıkarılabilir ama yapay etik olamaz.

'Kuantum anı' ve 'kaos aralığı' olarak da adlandırabileceğimiz bir nevi 'yaratılış anı' ihmale gelmez. Evrende özgürlük olasılığı bu 'an'da gerçekleşmektedir. Özgürlüğün kendisi 'yaratılış anı'yla ilgilidir. Farklı nitelikleri de olsa, doğadaki ve toplumdaki tüm yapılar, hem inşa olarak hem de ayakta kalma ve yaşam süreleri bakımından 'yaratılış anları'na ihtiyaç duyarlar.

O halde kısaların en kısa süresindeki yaratılış konularını toplumsal açıdan ele alan sosyolojiye de bir ad düşünmek uygun olacaktır. Benim şahsi önerim, toplumsal olaylarda 'yaratılış anı'nı konu edinen sosyolojiye 'özgürlük sosyolojisi' demenin yerinde olacağıdır. Daha da önemlisi, toplumsallık tarafından eşsiz bir kabiliyete erişen insan zihniyetindeki müthiş esneklik ve yol açtığı yaratıcılık nedeniyle bir nevi zihniyet sosyolojisi de diyebileceğimiz özgürlük sosyolojisinin son derece gerekli bir dal olduğu kanısındayım. Özgürlük düşüncesini ve iradesini incelemek en başta gelen konu olsa gerekir. Kaldı ki, yaratılış anındaki gelişme özgürlük yanı olan gelişme olduğuna göre, bir nevi Yaratılış Sosyolojisi de diyebileceğimiz bu kısalar kısası 'kuantum anı' ve 'kaos aralığı' en çok toplumsal alanı kapsadığından, dolayısıyla ilgilendirdiğinden ötürü, özgürlük sosyolojisi en çok geliştirilecek sosyoloji konularının başında gelmektedir.

Sorunu sonsuz içeriği içinde boğmak istemiyorum. Ayrıca anadan doğma 'mahkûmiyet' halim olarak da söylemleştirmek istemiyorum. Prometheus'un anısına karaladığım birkaç cümle dışında, aynı za-manda bir nevi özgürlük arayışı olan şiir yazmayı hiç denemedim. Onun da imgesellik dışında bir anlamının olmadığı bilinmektedir. Fa-kat özgürlük anlamının korkunç takipçisi olduğum göz ardı edilebilir mi?

Toplumsal özgürlüğü sorunsallaştırırken bu kısa girişimiz sorunun derinliği konusunda uyarıcı kılmak içindir. Toplumun zekâ yoğunluğu en gelişkin doğa olarak tanımlanması, özgürlüğü çözümleme konusunda da aydınlatıcıdır. Zekânın yoğun olduğu alanlar özgürlüğe hassas alanlardır. Herhangi bir toplum zekâ, kültür ve akıl gücü olarak kendini ne

kadar yoğunlaştırmışsa o kadar özgürlüğe yatkın kılmıştır demek yerinde bir söylemdir. Yine bir toplum kendini bu zekâ, akıl ve kültür değerlerinden ne kadar yoksun kılmış veya yoksun bırak-tırılmışsa, o kadar köleliği yaşamaktadır demek de doğru bir söylemdir.

Tüm insanlık ütopyalarını kendi liberalizminde nasıl boğduğu çözümlenmedikçe, en benim diyen düşünce ekolü bile kapitalizmle mücadele şurada kalsın, onun en iyisinden bir hizmetkârı olmaktan kurtulamaz. Marks kadar kapitali kapsamlı çözümleyen olmamış, çok az kişi Lenin kadar devlet ve devrim üzerinde yoğunlaşmıştır. Ama bugün açığa çıkmıştır ki, çok zıddı geçinse de, Marksist-Leninist gelenek kapitalizme azımsanmayacak düzeyde materyal ve anlam hediye etmiştir. Çünkü yine tarihin farklı algılar toplamı olan iradelerimizin beklentilerinin ötesinde sonuçlar doğurması çokça rastlanan bir durumdur. Bunu bir kader ve kaçınılmaz bir diyalektik ilişki olarak belirtmiyorum. Tersine, özgürlük ütopyaları üzerinde daha yoğunca durulması gerekir diye bir sonuç çıkarıyorum.

Tahakküm araçları olarak devlet ve iktidarlar, özleri gereği, zorla el konulmuş artık-ürün ve değerlerin, yani toplam sermayenin değişik bir türünden başka bir anlam ifade etmezler. Sermaye devletleştirir, devlet sermayeleştirir. Aynı husus her tür iktidar aygıtı için de geçerlidir. Toplumsal politika ne kadar özgürlük doğurucuysa, iktidar ve devlet de o kadar özgürlüğü kaybettiren alanlardır. İktidar ve devlet yapıları birçok kişi, grup ve ulusu belki daha çok zenginleştirip özgürleştirebilir. Ama Yahudi örneğinde gördük ki, bu durum ancak öteki toplumların yoksulluğu ve köleliği pahasına mümkündür. Bunun sonu da soykırımdan savaşlara kadar her tür yıkımdır. Kapitalist dünya sisteminde politika en büyük kaybını yaşamıştır. Merkezî uygarlık sisteminin zirve yaptığı kapitalist modernite aşamasında politikanın gerçek ölümünden bahsetmek mümkündür. Dolayısıyla günümüz çağında hiçbir çağla kıyaslanamayacak ölçülerde bir politik tükeniş yaşanmaktadır. Bir özgürlük alanı olan ahlâkın tükenişi nasıl günümüzün bir fenomeni ise, ondan daha fazla politika alanının tükenişi söz konusudur. Bu nedenle özgürlük istiyorsak, en başta toplumun kolektif vicdanı olan ahlâkı ve ortak aklı olarak politikayı tüm yönleriyle ve entelektüel gücümüzle yeniden ayağa kaldırıp işlevsel kılmaktan başka çaremiz yok gibidir.

Paranın mı, yoksa bilincin mi daha çok özgürlük sağladığına ilişkin geleneksel tartışmayı da bu anlatımın ışığında daha iyi kavrayabiliriz. Para bir sermaye birikim aracı, yani artık-ürün ve değer gaspçısı olarak rol oynadıkça hep köleciliğin aracı olacaktır. Sahibi için bile hep katliamlara davetiye çıkarması paranın özgürlük için güvenilir bir araç olamayacağını gayet iyi açıklamaktadır. Para enerjinin zıddı olan madde parçacığı rolündedir. Bilincin her zaman özgürlüğe daha yakın olduğu söylenebilir. Gerçeklik üzerine bilinç her zaman özgürlüğe ufuk açar. Bilincin hep enerji akışkanlığı olarak tarif edilmesi de bu nedenledir.

Daha da vahimi, toplum biçimlerinin düz çizgisel temelde geliştiği anlayışında olması, Hegel idealizmini materyalizm adı altında sunmasıdır. Bu da Hegelcili'ğin bir türevi olmaktan başka bir anlam taşımaz. E. Kant'ın çok utangaçça yapmaya çalıştığı şey, bu tür nesnel gelişim anlayışına karşı öznenin gücünü, dolayısıyla ahlâkın bir özgürlük tercihi olarak rolünü belirtmiş olmasıdır. Marksizm özgürlük ahlâkı açısından Kantçılığın da gerisine düşmektedir. Diğer sağ liberal anlayışlardan bahsetmek bile gereksizdir; onlar kapitalizmin doğuşunu sadece bir zorunluluk olarak değil, tarihin son sözü olarak değerlendirirler.

Ulus-devlet bu anlamda orta sınıfın yoğunlaşmış savaşıdır. Yine bu anlamda ulus-devlet orta sınıfın savaş ilahıdır. Öyle anlar, öyle hayal eder, öyle tapınır. Bu tanrı ve yoğunlaştırdığı savaşına karşı demokratik güçlerin kendi öz zihniyet ve eylemlerini yaratmaktan başka seçenekleri yoktur. Bu tanrıya karşı tek ve en kutsal seçenek özgür yaşamın kendisidir!

Spinoza, "Anlam özgürlüktür" demişti. Bunun dışında özgürlük olmadığına ben de inanıyorum. Anlayabildiğim kadar özgürleşmem yaşam için en büyük kuvvetimdir.

İbrani kabilesi konusunda yoğunlaşırken, aklıma hep iki temel özelliği takılır. Birincisi, para kazanma konusundaki maharetidir. Yahudiler paranın hükümranlığını hep ellerinde bulundururlar. Bununla dünyayı kendilerine bağlayabileceklerini, hatta hükümleri altına alabileceklerini hem teorik hem de pratik olarak yetkince bilirler. Buna maddi dünya hükümranlığı da diyebiliriz. Bence daha önemli olan

ikincisini, yani manevi hükümranlık sanatını daha iyi becermeleridir. Yahudiler önce peygamberleri, sonra yazarları, kapitalist modernitede ise filozoflar, bilginler ve sanat adamları ve kadınlarıyla neredeyse tarihle yaşıt bir manevi kültürel hükümranlık kurmuşlardır. Dolayısıyla İbrani kabilesi kadar zengin ve özgür başka bir kabile yoktur demek son derece doğru bir tespittir. Çağımıza ilişkin birkaç örnek vermek bu gerçeği fazlasıyla doğrulayıcı olacaktır. Küresel ekonomiye hükmeden finans-kapitalin gerçek hükümdarlarının ezici çoğunluğu İbrani kökenlidir, yani Yahudi'dir. Çağdaş felsefenin çıkışında Spinoza, sosyolojide Marks, psikolojide Freud ve fizik biliminde Einstein'ın adından bahsetmek, yüzlerce sanat, bilim ve politika kuramcısını da bunlara eklemek Yahudi entelektüel gücü hakkında yeterince fikir verebilir. Yahudilerin entelektüel âlemdeki hükümranlıkları inkâr edilebilir mi?

Fakat madalyonun diğer yüzünde dünyanın öbürleri, ötekiler vardır. Bir tarafın maddi ve manevi zenginliği, gücü ve hükümranlığı, ötekilerin yoksulluğu, güçsüzlüğü ve sürüleştirilmesi pahasına gerçekleşir. Dolayısıyla Marks'ın proletarya için söylediği meşhur söz, yani "Proletarya kendini özgürleştirmek istiyorsa tüm toplumu özgürleştirmekten başka çaresi yoktur" deyişi Yahudiler için de geçerlidir. Marks bu sözü sanki Yahudileri düşünerek söylemiş gibidir. Özgürlüklerinden, yani zenginlik, zekâ ve anlam güçlerinden emin olmak istiyorlarsa, Yahudilerin dünya toplumunu benzer biçimde zenginleştirmekten ve manevi olarak güçlendirmekten başka yolları yoktur. Yoksa başlarına her an yeni Hitlerler musallat olabilir. Bu anlamda Yahudi'nin kurtuluşu, yani özgürlüğü, ancak dünya toplumunun kurtuluşu ve özgürlüğüyle iç içe düşünüldüğünde mümkündür. İnsanlık için çok şey başarmış Yahudiler açısından en onurlu görevin bu olduğundan da kuşku duyulmasa gerekir. O halde ötekilerin yoksulluğu ve cehaleti üzerine kurulu zenginlikler ve manevi itibarların gerçek bir özgürlük değeri taşımadığını korkunç Yahudi soykırımından da anlamak mümkündür. Özgürlüğün gerçek anlamı, biz-öteki ayrımını aşmasında ve herkesçe paylaşılabilen karakterde olmasındadır.

Yol ve yönteme değer biçmekteyim. Ama yöntem ve yasa anlayışı her zaman deterministik bir öz taşırken, bundaki ısrar ve kalıcılığın gelişme ve özgürlüğün inkârına varma tehlikesi taşıdığını da önemle belirtmek durumundayım. Yöntemsiz ve yasasız evrenlerin varlığını düşünmüyorum. Ama evreni sadece matematik bir düzene sahipmiş gibi ele alan Descartes mekanizminin temel alınması gerektiğine de inanmıyorum. Matematiğe ve yasaya dayalı mantığın hastalıklı olduğuna dair derin kuşkularım var. Matematik ve yasa icatçısı Sümer rahipleriyle bilimsel zihniyetin kurucuları arasında büyük benzerlik görüyorum. İkisinin de aynı uygarlığı temsil ettikleri kanısındayım.

Yöntem karşıtı olmak ne tamamen yöntem inkârı ne de alternatif yöntem arama anlamına gelir. Özgür yaşam seçeneğine daha yakın yorum imkânlarına açık olmanın daha yüksek değer taşıdığını belirtmek gerekir.

Yöntem sorunundan kurtulmak veya bu sorunu aşmak köklü anlamlar içerir; içinde yaşanılan çağ ve uygarlıkla hesaplaşmayı gerektirir. Tarihsel zamanlarda bunun çarpıcı örneklerine rastlamaktayız. Kapitalizme, onun tüm modern kurum ve kalıplarına damgasını vuran yöntem ve bilim disiplinlerine radikal eleştiri getirmeden, bu temelde özgür yaşamı daha yakın kılacak bilimin yeniden inşasına yönelmeden çıkış aramak beyhude bir çabadır. Kendi yorumumu HAKİKAT REJİMİ kavramı olarak sunmak durumundayım.

Bir alternatif yöntem arayışından ziyade, yanılgılarla yüklenmiş ve özgürlük değerinden uzaklaştırılmış yaşamın yol açtığı ağır sorunlardan çıkış yolu aranmaktadır. Anlamın büyük yitimi karşısında en gelişkin aşamasına ulaşmış maddi uygarlıkla kuşatılmış bulunmaktayız. Sermaye-bilim-politik güç çemberinden kurtuluş nasıl sağlanacaktır? Nietzsche'den Michel Foucault'ya kadar özgürlük filozoflarının cevabını aradıkları bu soru kolayca cevaplandırılacak cinsten değildir. Modernite karşısında 'iğdiş edilmiş toplum' ve 'insanın ölümü' yargılarına ulaşan bu filozofları anlamak gerekir.

Tarihsel dönemin yeni yöntemler ve hakikat kurgulamaları açısından verimli olduğunun tespiti, toplumu topluluklar düzeyinde yeniden inşa etme şansını arttırmaktadır. Özgürlük ve eşitlik ütopyalarının inşa edilmiş toplumsal yapılanmalar halinde somutluk

kazanmaları günün pratik görevleri arasındadır. Gerekli olan, girilen yolun bilimsel değeri ve özgürlük iradesinin gücüdür. Hakikat aşkının özgür yaşama yaklaştığı dönemden bahsediyoruz. Özdeyişimiz şudur: HAKİKAT AŞKTIR, AŞK ÖZGÜR YAŞAMDIR!

O halde hem yöntem hem de hakikat rejimi olarak aşkla özgür yaşamın peşine düşmeden ne gerekli olan bilgiye erişebiliriz, ne de yeni öncülleri ve toplumsal dünyamızı inşa edebiliriz. Varsayımlarımız ışığında bilgilenmeyi ve öncü yapılanmaları daha yakından araştıralım.

Araştırmamıza Bacon ve Descartes'ın öncüllerini reddederek başlayalım. Özne-nesne ve ruh-beden ikilemini reddettikten sonra insanı temel almak, her bakımdan daha uygun bir başlangıç olabilir. Burada insan merkezli bir dünyadan bahsetmediğimiz gibi, hümanist bir yaklaşımı da konu edinmiyoruz. İnsanda yoğunlaşan gerçeklikler toplamını konu edinmekteyiz.

Yıkılmaz ve değişmez toplumsal gerçeklikler yoktur. Hele hele baskıcı ve sömürgen kurumların aşındırılmaları ve yıkılmaları özgür yaşamın vazgeçilmez gereğidir. Toplumsal gerçek derken, toplumun tüm ideolojik ve maddi kurumlarını kastetmekteyiz. Dilden dine, mitolojiden bilime, ekonomiden siyasete, hukuktan sanata, ahlâktan felsefeye kadar tüm toplumsal alanlarda uygun zaman ve mekân koşullarında toplumsal gerçeklikler sürekli kurulur, yıkılır, restore edilir veya yenileri oluşturulur.

Zihnimizin birinci özelliği çok esnek bir yapı sergilemesidir. Denilebilir ki, zihnimiz dışında bilebildiğimiz tüm evren yapılanmalarında özgürce seçim şansı çok sınırlıdır. Özgürlük alanı çok dar aralıklarla düşünülebilir. Atom-altı parçacıklarla makro evrendeki yapılarda özgür seçimin nasıl cereyan ettiğini bilmiyoruz. Ama evrendeki mevcut çeşitliliğe bakarak, bunun ancak parçacıklar dünyasında ve makro evrendeki esnek davranabilme ve özgür seçim yapma yeteneğiyle mümkün olabileceğini yol açtığı sonuçlardan çıkarabiliyoruz. İnsan beyninde ise bu esneklik aralığı çok genişlemiş bulunmaktadır. En azından potansiyel düzeyde sınırsız hareket özgürlüğüne sahibiz. Tabii bu potansiyelin ancak toplumsallıkla aktif hale geçebileceğini unutmuyoruz. Özgür seçimler en çok zihinler bağımsız kaldığında gerçekleşir. Zengin algılamalarla bağımsız olma arasında yakın ilişki vardır. Zihnin bağımsızlığıyla kastedilen, daha çok adalet ölçülerinde davranabilmesidir.

Gerçekle adalet arasındaki ilişkinin altında evrensel düzenin yattığını söyledik. O halde adil olabilen zihin evrensel düzene göre özgür seçim şansını en çok kullanma duruşunu yakalamıştır denilebilir. Bunun için en büyük eğitici güç olan özgürlük tarihi (toplumsal tarih) zihnimizi eğiterek onu doğru seçimlere hazırlar. Psikoanalitik yaklaşımlar zihnimizin derinliğini artan bir hızla ölçmeye çalışmaktadır. Psikoanalizm yeni bir bilgi alanı olarak giderek önem kazanmaktadır. Fakat psikoanalizm kendi başına doğru ve yararlı bilgiye ulaşmada yetersizdir.

Yöntem ve bilgilenme sistemini kurgularken, zihnimizin yapısını iyi tanımadan başarılı sonuç almamızın tesadüflere kaldığını daha iyi anlamaktayız. Ancak zihnin doğru ve derinlikli tanımı ve özgür seçme pozisyonu sağlandığında (toplumsal özgürlük), yöntem ve bilgi rejimimiz doğru algılamalara yetkin cevaplar verebilir. Bu koşullar altında yöntemli çalışmalarımız daha doğru bilgi birikimiyle daha özgür bir toplum ve birey olma şansımızı arttırır.

Yüceltici kesim metafiziğin fiziksel âlemle bağını bir tarafa bırakmış olup, metafizik sonsuz özgürlükmüşçesine bir yanılgıyı taşımaktadır. Bu kesimdekiler düşünce ve ruhun maddi âlemle bağını ya inkâr etmişler ya da saptırıp aşkın tanrı düzenlerinden bizzat insanı tanrılaştırmaya kadar varan saplantılar ve abartılara düşmüşlerdir. Şüphesiz bu gelişmelerde hiyerarşik ve devletçi düzenin etkisi büyüktür.

Daha dengeli bir yaklaşım geliştirmenin hem gerekli hem de mümkün olduğunu düşünüyorum. Daha doğrusu, metafiziğin bir toplumsal inşa gerçeği olduğunu bilerek ahlâk, sanat, politika ve düşüncede 'iyi, güzel, özgür ve doğru'ya yakın bir metafizik geliştirmeyi temel görev saymaktayım. Metafiziği ne toptan kabul eden ne de reddeden tutumlara girmeden ve ukalaca tam bağımsızlık safsatalarına düşmeden, tarihsel toplumda hep izlendiği gibi 'iyi, güzel, özgür ve doğru' arayışımızı sürdürmek 'erdemli yaşam'ın özüdür. Toplumda anlamlı yaşamı mümkün kılanın da bu erdemli yaşam sanatı

olduğuna inanmaktayım.

Michel Foucault'nun modernitede yaşanan göksel tanrının ölümüne insanın ölümünü de eklemesi hayli öğreticidir. Özellikle modern iktidarın toplum içi ve dışı için sürekli savaş anlamına geldiği belirlemesi güçlü fakat işlenmemiş bir tespittir. İktidar, bilgi, hapishane, hastane, tımarhane, okul, kışla, fabrika, kerhane gibi kavramlar zinciri konusundaki değerlendirmeleri yöntem konusunda olduğu kadar özgür bir bilgi sisteminin nasıl kurulması gerektiğine dair dolaylı da olsa katkı sunar. Michel Foucault, erken ölümü nedeniyle tamamlayamadığı iktidar-savaş-özgürlük çözümlemesinde, toplumun içinde ve dışında daimi savaş hali olması nedeniyle modernitenin insanı öldürdüğünü belirtmek ister gibidir. Buradan özgürlüğün savaş dışı olabilmeyi başarmış toplumsal yaşam biçimi olduğu sonucunu çıkarmak olasıdır. O halde tüm yıkım araçlarını üreten endüstriyalizmi, militarizmi ve hedefi olan kâr kanununu ve düzenli orduları lağvetmeden, bunun yerine toplumun öz savunmasını ve ekolojisini koymadan özgürlük gerçekleştirilemez. 'Özgür yaşam ve soykırım' asla birlikte yaşanacak bir ikilem olamaz. Böyle yaşayarak bu suça asla ortak olamayız.

Yapısal kriz dönemleri hem devrimsel ve karşı-devrimsel, hem de demokratik-özgürlüksel atılımlarla totaliter-faşist darbelerin iç içe yaşanabileceği bir süreci beraberinde taşırlar. Yöntem ve bilim sistemlerini en yetkin şekilde geliştirip eylemlerine temel yapanlar yeni toplumsal sistemi inşa etmede en şanslısı olurlar. Demokratik, ekolojist, özgürlüksel ve eşitlikçi (adil) hareketler yapısal kriz, kaos aralığında küçük ve yetkin başlangıç hamleleriyle kısa süreler dahilinde uzun geleceği belirleyecek oluşumları sağlayabilirler.

Her tarla kendine has bitkiler üretir. Binlerce yılın bilgi-iktidar tarlasında genelde özgürlük, özelde sosyalizm bitkileri yetişmez. Bunun için özgürlük ve sosyalizm eylemcilerinin (tabii ki kuramcılarının da) öncelikle kendi tarlalarını hazırlamaları, iktidar tarlasının bulaşıcı hastalıklarına karşı sürekli teşhis ve tedavide bulunmaları, en önemlisi de iktidar (her tür kurumlaşması, kişiliği) gibi bir bitki fideliğinden uzak durmaları, kendi öz fidelerini (zengin demokratik biçimlenişler) yetiştirip ekmeleri gerekir. Aksi halde tüm uygarlık tarihinde 'özgürlük ektim' deseler de önceki iktidar sistemlerinden farklı olmadıklarını kanıtlayan binlerce örneği tekrarlamaktan kurtulamazlar.

Maddi yapıların egemenliği altındaki kapitalist modern yaşamdan kovulan ütopyalı ve büyüleyici yaşam biçimlerine tekrar kavuşmak için yeni ruhsal ve zihinsel anlam bütünlüklerine nasıl erişileceğinden, bu anlam bütünlüğü temelinde 'özgür yaşam' dediğimiz evrene nasıl kanat açılacağından bahsedilecektir.

Maddi faaliyetlerin kendi başına, yani Marks'ın yorumuyla hiçbir zaman 'özgür emekçi'lerle yürütülmediğini iyi anlamak gerekir. Kapitalist dönem de dahil, hiçbir sınıflı toplumda özel veya kolektif mülk sahiplerinin özgür emekçileri olamaz. Baskı ve meşruiyetle kullaştırılmayan hiçbir insan başkalarının mülkünde özgürce çalışmaz!

Maddecilik ve maneviyatçılık biçimindeki sahte ayrım ve tartışmalar, tüm uygarlık tarihi boyunca ekolojik ve özgür yaşamı ortadan kaldırıyor. Ölü madde ve evren anlayışıyla ne olduğu belirsiz bir ruhçuluk, insan zihnini âdeta işgal ve istila edip sömürgeleştiriyor.

Şüphesiz bu soruları sorarken amacım, yaşamın özgürlükten ibaret olan anlamı uğruna mücadele eden tüm direnişçilerin gerçek kahramanlık, kutsallık, aşk destanlığı ve yoldaşlık olan özüne bağlılık, onların söylenmemiş son sözlerine duyduğum derin ilgi ve anılarına saygıdır.

İnşa edilen toplumsal gerçekliğin bir üretimi olan bu yaşam tarzını yetkince anlayamazsak, 'modernitenin aptallarını' oynamaktan kurtulamayız. Dağdaki çobana kadar herkesi esir alan, özünde yaşamın bitmesi anlamına geldiğini en yetkin filozofların ağzından çıkan sözlerle vermeye çalıştığımız ve hepsinden çok kendimin de öyle olduğundan kuşku duymadığım kanserli modernite yaşamından kurtulmadıkça, zihniyet ve irademizle (düşünce-örgüt-eylem) mümkün kıldığımız özgür yaşamı kaynağıyla birlikte edindiği tüm zenginlikleri içinde yaşayamayız. Er veya geç 'yanlış kurgulanmış hayatlarımızın doğru yaşanmayacağını' anlayacağız. Kapitalizmin kutsallarının başında empoze ettiği 'bilim yöntemi' gelmektedir. Bahsedilen yöntem toplumsal yaşamın süzgecinden geçen ve insan toplumu var oldukça onsuz olamayacağı 'özgürlük ahlâkı' ve

etiği değildir. Tersine, toplumsal yaşamı yadsıma temelinde anlamsızlaştırarak toplumun dağılmasına ve yozlaşmasına yol açan en gelişmiş kölecil yaşam zihniyeti, onu var kılan maddi ve manevi kültürüdür. Bu, felsefe ve ahlâkı gözden düşürmüş, böylelikle sistem karşıtlarının perspektif geliştirme ve tavır alma (özgür tercih = ahlâk) şansını azaltmıştır.

Sokrates'i, Buda'yı, Zerdüşt'ü susmuş ve son sözlerini söylemiş sayamayız. Onları yaşamsal kılmak bize dün kadar yeni gelmedikçe, özgürlük felsefesinden hiçbir şey anlamamış sayılırız. Bir de inleyen insanlık var, onun acılarına yanıt olmadan; tüketilen bir doğa var, bu tüketmeyi durdurmadan; ihanete uğramış aşk var, buna bir cevap geliştirmeden hangi yaşamdan bahsedebiliriz?

Ahlâk insanın seçim kabiliyetiyle ilgili olduğundan özgürlükle yakından bağlantılıdır. Ahlâk, özgürlüğü gerektirir. Bir toplum esas olarak ahlâkı ile özgürlüğünü belli eder. Dolayısıyla özgürlüğü olmayanın ahlâkı da olmaz.

Kant'ın pratik akla etik demesi anlaşılırdır. Ahlâkı aynı zamanda bir özgürlük seçimi, imkânı olarak yorumlaması günümüz için de geçerliliğini koruyan bir görüştür.

Toplumsal politikanın özgürlükle bağlantısı da görünür bir durumdur. Politik alan uzgören akılların en çok çarpışıp yoğunlaştıkları ve sonuç almaya çalıştıkları alandır. Bir anlamda katılan öznelerin kendilerini politik sanat aracılığıyla özgürleştirdikleri alan olarak tanımlamak da mümkündür. Toplumsal politikayı geliştirmeyen her toplumun, bunun karşılığının özgürlükten yoksunluk olarak kendisine döneceğini, bedelinin kendisine fatura edileceğini bilmesi gerekir. Politik sanatın yüceliği bu anlamda karşımıza çıkar. Politikasını geliştiremeyen her toplum (klan, kabile, kavim, ulus, sınıf, hatta devlet ve iktidar aygıtları) kaybetmeye mahkûmdur. Zaten politika geliştirememek demek kendi vicdanını, hayati çıkarlarını ve öz kimliğini tanımamak demektir. Herhangi bir toplum için bundan daha büyük bir düşüş, kaybediş söz konusu olamaz. Ancak öz çıkarları, kimlikleri ve kolektif vicdanları için ayağa kalktıklarında, diğer bir deyişle politik mücadeleye atıldıklarında bu tür toplumların özgürlük talebinde bulunduklarından söz edilebilir. Politikasız özgürlük istemleri vahim bir yanılgıdır.

Politika ile özgürlük arasındaki ilişkinin çarpıtılmaması açısından, iktidar ve devlet politikaları (Aslında politikasızlık demek daha doğrudur) ile aralarındaki farklılıkları özenle belirlemek gerekir. İktidar ve devlet aygıtlarının işleri için strateji ve taktikleri olabilir, ama gerçek anlamda politikaları olmaz. Zaten iktidar ve devlet toplumsal politikanın inkârının sağlandığı aşamada vücut bulurlar. Politikanın bittiği yerde iktidar ve devlet yapıları işbaşında olur. İktidar ve devlet politik sözün, dolayısıyla özgürlüğün bittiği yerdir. Orada sadece idare etme, söz dinleme, buyruk alma ve verme söz konusudur; kanun, tüzük vardır. Her iktidar ve devlet donmuş bir akıldır. Güçlerini de, güçsüzlüklerini de bu özelliklerinden alırlar. O halde devlet ve iktidar alanları özgürlüklerin arandığı, sağlandığı alanlar olamaz. Hegel'in devletin özgürlüğün sağlandığı gerçek alan olduğu biçimindeki belirlemesi modernitenin tüm tahakkümcü görüş ve yapılanmalarının temelini oluşturur. Öyle ki, Hitler faşizmi bu görüşün nelere yol açabileceğini açıklayan örneklerin başında gelmektedir. Hatta Marks ve Engels'in öncülük ettikleri bilimsel sosyalizm anlayışında devlet ve iktidarın temel sosyalist inşa araçları olarak öngörülmeleri, farkında olmayarak özgürlüğe, dolayısıyla eşitliğe indirilmiş en vahim darbe olmuştur.

Özgürlük ile demokrasi arasındaki ilişkiler daha da karmaşıktır. Hangisinin hangisinden kaynaklandığı sürekli tartışmalıdır. Fakat her iki ilişki yoğunluğunun birbirini beslediğini rahatlıkla belirtebiliriz. Toplumsal politikayı özgürlükle bağlantılı düşündüğümüz kadar, demokrasiyle de bağlantılandırabiliriz. Toplumsal politikanın en somut hali demokratik siyasettir. Dolayısıyla demokratik siyaset özgürleşmenin gerçek sanatı olarak da tanımlanabilir. Demokratik siyaset yürütmeden genelde toplumun, özelde de her halkın ve topluluğun ne politikleşmesi ne de politik yoldan özgürleşmesi mümkündür. Demokratik siyaset özgürlüğün öğrenilip yaşandığı gerçek okuldur. Politikanın işleri ne kadar demokratik özneler yaratırsa, demokratik siyaset de toplumu o kadar politikleştirir, dolayısıyla özgürleştirir. Politikleşmeyi özgürleşmenin ana biçimi olarak kabul edersek, toplumu politikleştirdikçe özgürleştirebileceğimizi, aynı şekilde

toplumu özgürleştirdikçe daha da politikleştirdiğimizi bilmek durumundayız. Şüphesiz başta ideolojik kaynaklar olmak üzere, özgürlük ve politikayı besleyen birçok toplumsal alan mevcuttur. Ama esasta birbirini doğurup besleyen temel iki kaynak toplumsal politika ve özgürlüktür.

Eşitlikle özgürlük ilişkisi çoklukla karıştırılır. İkisi arasında ilişki de en az demokrasiyle ilişkileri kadar karmaşık ve problemlidir. Tam eşitliğin bazen özgürlüğün bedel vermesi karşılığında sağlandığını görürüz. İkisinin birlikte olamayacağı, birinden taviz verme gereği sıkça vurgulanır. Özgürlüğün bedel olarak bazen eşitlikten taviz vermeyi gerekli kıldığı belirtilir. İki kavramın, dolayısıyla fenomenin doğası arasındaki farkı açıklamak, sorunu doğru belirtmek için gereklidir. Eşitlik daha çok bir hukuk terimidir. Aralarında fark gözetmeksizin, fert ve toplulukların aynı hakkı paylaşmalarını öngörür. Oysa farklılık, evrenin olduğu kadar toplumun da esaslı bir özelliğidir. Farklılık aynı tür hakların paylaşımına kapalı bir kavramdır.

Bireysel özgürlük ile kolektif özgürlük yanlıları arasında yaşanan tartışmaya değinmeden geçemeyiz. Negatif ve pozitif özgürlük olarak da tanımlanmak istenen bu iki kategori arasındaki ilişkiyi açıklamak halen önemini korumaktadır. Bireysel özgürlüğü (negatif özgürlük) şahlandıran kapitalist modernite, şüphesiz bunu toplum kolektivitesini büyük tahribata uğratma pahasına gerçekleştirdi. Günümüzde bireysel özgürlüğün toplumsal politikayı en az iktidar olgusu kadar tükettiğini belirlemek büyük önem taşır. Bireyciliğin toplumu yıkmadaki, özellikle ahlâkın ve politikanın inkârındaki rolünü aydınlatmak özgürlük üzerine tartışmaların can alıcı sorunudur. Bireycilikle atomize edilen toplumun hiçbir sermaye ve iktidar aygıtına karşı direnme takatinin kalmadığını söylediğimizde, toplumsal problemin kanserleşme riskini daha iyi anlayabiliriz. Liberal bireyciliğin toplumsal politika ve özgürlüğü tüketen temel kaynak olarak belirlenmesi anlamlı bir çıkışa zemin sunabilir. Şüphesiz burada bireyselliği söz konusu etmiyoruz, bireyselliğin gerekli olduğunu tartışmıyoruz. Tartışılan, idealize edilerek toplumsal politika ve özgürlüğü tüketen ideolojik bireyciliktir, liberalizmdir.

Kolektif özgürlüğü zaten tartışmış bulunuyoruz. Asıl özgürlüğün bireysellik kadar her tür topluluğun (kabile, kavim, ulus, sınıf, meslek grubu vb.) kimliğini belirlemek, çıkarlarını sağlama almak ve güvenliğini savunmaktan geçtiğini, özgürlüğün ancak bu temellerde anlam bulabileceğini önemle belirtmeliyiz. Bireysel ve kolektif özgürlükler ancak bu temelde uyumlulaştığında başarılı optimal bir özgür toplum düzeninden bahsedebiliriz. Her ne kadar birbirine karşıt olarak tanımlansalar da, liberalizmin bireycilik anlamında şahlandırdığı özgürlükle reel sosyalizmin kolektivizm adına şahlandırdığı özgürlük arasında sıkı bir benzerliğin bulunduğu 20. yüzyıldaki deneyimlerden ötürü açığa çıkmış durumdadır. İkisi de liberalizmin seçenekleridir. Devletçilik ve özelleştirme oyunlarının nasıl aynı el tarafından uygulandığı gözlemlendiğinde, söylenmek istenen hususlar daha iyi anlaşılacaktır.

Demokratik toplumun bireysel özgürlüklerle kolektif özgürlükleri uyumlulaştırmanın en elverişli zemini olduğu, 20. yüzyılın büyük yıkım getiren bireyci (vahşi liberalizm) ve kolektivist (firavun sosyalizmi) modellerinin denenmesinden sonra iyice açığa çıkmış bulunmaktadır. Demokratik toplumun bireysel ve kolektif özgürlükleri dengelemek kadar, farklılıkları esas alan eşitlik anlayışını gerçekleştirmede de en uygun toplumsal politik rejim olduğunu belirtmek mümkündür.

Devrimler ancak toplumun ahlâki ve politik işlevini özgürce yerine getirmesi ve sürdürmesi katı biçimde engellendiği zaman başvurulacak toplumsal eylem biçimleridir. Devrimler yeni toplumlar, uluslar ve devletler yaratmak için değil, ancak ahlâki ve politik toplumu özgür işlevine kavuşturmak için geliştirildiğinde toplumca meşru kabul edilebilir ve kabul edilmelidir.

Toplumsal gerçeklik gerek kendi içinde gerek dışında baskı ve sömürüye alan bırakmadıkça anlam ve hakikatinin özgür gerçekleşiminden bahsedilebilir. Bu durumda anlam ve hakikat özgürdür. Özgür olmak, anlamlı ve hakikatli olmakla mümkündür. Özgürlüğü olmayanın kimliği dolayısıyla anlamı ve hakikati de olmaz. Şiir eski, özgür (tahakküm tanımayan) toplumun dili ve hakikatidir. İlk ozanlar bilgelerden, peygamberlerden önceki hakikat açıklayıcılarıdır. Bir toplumun dili ne kadar şiirsel ve ozan anlatımlı ise o

denli özgür ve anlamlı bir toplumsal gerçekliğe sahip olduğunu yansıtır.

Eşitlik, özgürlük, demokrasi, sosyalizm gibi adı çokça geçen sözcüklere hayal kırıklığı yaratmayacak geçerlilikler yüklemek istiyorsak, kadın etrafında örülen ve toplum-doğa ilişkisi kadar eski olan ilişkiler ağını çözmek ve parçalamak zorundayız. Hakikat toplumsal varlığın özgürleşmesinin ifadesi demektir. Somutlaşması için gerekli olan; sosyal bilimin hakikatinde (doğru ifadesinde) bilimsel inşaya yöneliştir. Hiçbir hareket, ideoloji; tarih boyunca olduğu gibi günümüzde de kendi hakikatinde örgütlenip özgür yaşamın vazgeçilmezliğinde yürümedikçe başarılı olamaz. Demokratik modernite, anti-tezi olarak geliştiği kapitalist moderniteyi aşarken bu tarihsel perspektif içinden bakmak durumundadır. Kendisi bu tarihin şimdisi olarak özgür-eşit ve demokratik olarak inşa etmenin tüm bilimsel ifadesini ve örgütsel yapısını edinmekle yükümlüdür.

Ahlâki ve politik toplum en özgür toplumdur. Ahlâki ve politik doku ve organların çalışması kadar toplumu özgürleştiren, özgür tutan başka bir belirleyici dinamik söz konusu değildir. Devrimler ve kahramanların hiçbiri ahlâki ve politik boyut kadar toplumu özgürleştirme yeteneğinde olamaz. Kaldı ki, devrimler ve kahramanları ancak ahlâki ve politik topluma katkıda bulundukları oranda belirleyici rol oynayabilirler. Eğer özgürlük politikanın kendini ifade ettiği iklimsel alansa, demokrasi de bu alanda politikanın icra tarzıdır. Özgürlük, politika ve demokrasi üçlüsü ahlâki temelden yoksun olamazlar. Ahlâka özgürlük, politika ve demokrasinin kurumsallaşmış geleneksel hali de diyebiliriz. Demokratik siyasetin temel görevi ahlâki ve politik toplumu özgür temelde kendi işlevine kavuşturmak olabilir. Böylesine işlevsel olabilen toplumlar açık, şeffaf demokratik toplumlardır.

Sınıf-sermaye-kâr sistemine dayanmayan ahlâki ve politik toplum sisteminin ana kaygısı kendi kimliğini özgür tutmak, bunun için demokratik siyaset araçlarını yaşamsal kılmaktır. Sınıfsal toplumlarla karşılaştırdığımızda politik toplumun en önemli özelliği sınıflaştırmaya karşı sürekli direnmesidir. Kendini en az sınıfsallaştıran toplum en iyi toplumdur. Politik mücadelenin başarısı kendini sınıflaştırmaya uğratmamasıyla belirlenebilir. Politik mücadele ancak kendi toplumunu sınıflaştırmayarak, dolayısıyla kendini iktidar ve devlet aygıtlarının tek taraflı zoru altına sokmayarak başarısını kanıtlayabilir.

Yaşam farkındalığını özgürlük, hakikati özgürlük araştırması olarak yorumlayan bir sosyal bilim ahlâki ve politik toplumun vazgeçilmez aydınlanma ve gelişme kılavuzudur. Eşit (farklılıkları içinde) özgür topluma demokratik siyaset dışında başka bir araçla erişilemez. Ne kadar iktidarlaşırsan o kadar sınıfsallaşırsın. Tersine ne kadar demokratikleşirsen o kadar sınıfsızlaşırsın.

Politikayı toplumun özgürlük alanı, gelişmenin anlam ve iradece türetildiği yaratım alanı olarak yorumlamak öz gerçekliğine daha yakındır. Hatta politikayı özgürlükle özdeşleştirmek mümkündür. Burada toplumun hem düşünce hem de eylemle kendiliğini, kendi kimliğini bilince çıkarması, geliştirmesi ve savunması söz konusudur. Eşitlik ve özgürlük ideallerine en çok kavuşma şansı verebilecek olan demokratik konfederal yönetim biçimi hem tarihsel ve coğrafi, hem de karakteristik özellikleri açısından Kürtler için en uygun politik biçimlenmedir.

Toplum içinde ve dışında sürekli savaşla beslenen bir sistemi ancak özgürlük ütopyalarımıza sarılarak, her yerde bulunan istismar ve iktidara karşı yine her yerde anlamlı direniş ve adalet odakları oluşturarak aşabiliriz.

Yaşamın kendisinin en büyük büyüleyicilik değeri olduğunu kanıtlayacağız. Yeni slogan “Ya Kapitalizm Ya Sosyalizm” değil, “Ya Kapitalizm Ya Özgür Yaşam” olmalıdır.

İçindekiler İçin Tıklayınız

Evrenin ve İnsanın Gerekçesi Olarak Özgürlük Sorunsalı

Ömer Okul

"Özgürlük evrenin amacıdır diyesim geliyor." - Ali Fırat

"Kafes içinde doğan kuşlar uçmanın bir hastalık olduğunu düşünürler"- Alejandro Jorowsky

Özgürlük nosyonu düşünce tarihinin bütün kiplerinde –mitolojik, dinsel, felsefi, bilimsel- önemli bir yer işgal eder. Konuyla ilgili sadece kaba tanımları bir araya getirsek dahi oldukça hacimli bir külliyat ortaya çıkar. Çünkü antikçağ filozoflarından günümüze değin hemen her düşünürün bu konuya kafa yorduğunu ve bu konuda kalem oynattığını belirtmek mümkün. Çünkü kavram, akışkan yaşamımızın merkezinde yer alır. Dolayısıyla düşünsel etkinlikte geniş bir yer tutması son derece doğal bir olgudur. Özgürlük, makro-kozmos olarak evrenin, mikro-kozmos olarak insanın varoluşudur. Bir anlamda evrenin "monad"ıdır. Eşdeyişle evrenin, doğanın, yaşamın, toplumun ve bireyin ruhudur. Zaman ve mekan diyalektiğinin çekirdeğinde yer alan özdür. Devindirici ilke, harekete geçirici güçtür! Doğaya ve evrene ilişkin bir fenomen olarak özgürlük, insanın dünyadaki varoluşunun temel özelliğidir. Rousseau'nun tabiriyle "insan özgürlüğe mahkum" bir varlıktır. Varoluşunu gerçekleştirmenin, eyleyen ve yaratan, varoluşuna mihmandarlık yapan, onu "kışkırtan" harekete geçiren bu mahkumiyettir. Bütün insani etkinliklerin ilham kaynağını, güzel şeylere yönelten ve bu uğurda her türlü fedakarlığa değen en önemli erdemdir.

Bireycilik, atomizim, solipsizm uçları ile toplumsallık, deontoloji, siyasallık uçları arasında sarkaç hareketi yapan kavramsal çözümlemelerden özgürlük sosyolojisi ve demokratik modernite paradigmasıyla uyumlu öğeleri açığa çıkartıp koyutlamak bu konuda zihinsel duruluğa ulaşmanın olmazsa olmazıdır. Aksi taktirde özgürlük konusundaki zengin literatürün insanı bireyciliğin, sinizmin, pasifizmin karanlık dehlizlerine çekerek yeni handikaplara sürüklemesi, ya da "insanı mantıksal ikilemlere sürüklemek üzere pusuda bekleyen"[1] gerçek özgürlüğün namümkünlüğünden temayüz eden umutsuzluk ve karamsarlık anaforunda boğuntuya getirmesi işten bile değildir.

Paul Eluard'ın "Özgürlük" şiiri, aslında kavramın yaşamın tüm alanlarını nasıl kapsadığını çok güzel ortaya koyar; okuldaki defterlerden, kumlar korlar üstüne, devrim kasırgasının terine, oradan günümüzde özgürlük savaşçısının mavzerinin üstüne en güzel düşlerin görüldüğü mapustaki tutsağın düşlerine değin her şey özgürlüğe dairdir. Yine aynı şiirde yaşamın mottosunu bulmak mümkündür; "Senin için doğmuşum özgürlük" Bu yazıda zorunluluk – kendiliğindenlik, özgürlük- toplumsallık/siyasallık ilişkisini ele almaya ve tartışmaya çalışacağım.

Özgürlük ile doğa yasaları diyalektik bir ilişki ve etkileşim içindedir. Kendini tümüyle doğa yasalarından azade kılmış bir özgürlük ancak düşsel bir nitelik taşıyabilir. Doğa yasalarının bilgisine nail olmak ve bilimsel-teknolojik planda devasa ilerlemeler katetmek, insanın doğa üzerinde mutlak hakimiyeti anlamına gelmez. İnsanlık doğa yasalarını belli hedeflere ulaşmak için kullandığında; diğer bir deyişle doğanın sırlarına vakıf olup bunlara uyum sağladığında özgürleşme

[1] Hannah Arendt

olanaklarını arttırır. Zorunluluk ile özgürlüğün arasına duvar örmek ya da zıt kutuplara yerleştirerek oportünist biçimde konumlandırmak, pozitivizmin "ya… ya…"cı düalistlik tuzağına düşmektir. Oysa evren sonsuz çeşitlilikte fenomenlerden oluşur.

Kendini tümüyle doğa yasalarından azade kılmış bir özgürlük ancak düşsel bir nitelik taşıyabilir

Tüm fenomenler arasında çelişme, çatışma ve uyumlulaşma düzleminde seyreden bir etkileşim söz konusudur. Biri diğerinin/ötekinin varlığı sayesinde anlam kazanmaktadır. Zorunluluk ve özgürlük de birbirlerine bağlı fenomenler olarak aynı felsefi bakış açısıyla ele alınabilir. Birbirlerinin varlık nedenini koşullamakla kalmaz; aynı zamanda koşullara göre birbirine dönüşebilmenin gizil gücünü de taşırlar. Fenomenler dünyasının yasalarını bilmek, zorunluluğun bilincine varmaktır. Epistemolojik evrendeki bu bilgi ontolojik olarak o fenomeni ortadan kaldırmaz. Fenomenin gizini çözmek, ona mutlak hakim olmakla sonuçlanmaz ya da onun varlığını yok saymak anlamına gelmez. Tersine, ulaşılan bilincin yörüngesinde hareket etmekle zorunluluktan özgürlük düzeyine geçiş sağlanır. Hegel'in ünlü köle-efendi diyalektiğinde vurguladığı üzere: İnsan uygarlıkla –sınıflı, devletli- toplumla, önce eşitliğini yitirerek köleleşmiş, sonra da köleliğin bilincine vararak özgürlüğünü düşünmüş ve bu uğurda eylemeye başlamıştır. Dolayısıyla özgürlük; zorunluluktan yalıtılmış bireysel irade değil, insani ve toplumsal ilişkiler yoluyla gerçekleşen bilinçlenmedir.

Zorunluluk içinde özgürlük; doğal özgürlüğün sınırsızlığının toplumsal yarar ve ortak iyiye göre, toplumsal tüm birimler açısından kabul görülecek şekilde yapılandırılmasıdır. Doğal toplumda "kendinde" olan olgunun bilinç kazanmış formu olarak "kendisi için" özgürlüğün tezahürüdür. Bu, ancak özgürlük mefhumu üzerine düşünmekle mümkün olur. Ancak özne, töz olarak varoluş, ötekinin (özgürlüksüzlüğün) varlığını zorunlu kılar. "Kendinde olan", kendisine ayna tutacak öteki olmaksızın "kendisi için olan"a dönüşemez. Ayrıca, kendilik bilincinin diyalektiğini olanaklı kılan hareketin kalkış noktası olumsuzlama ya da yadsımadır. Yeni bir bilinç formunun ortaya çıkışı olumsuz olanı yadsınmasıyla gerçekleşir. Özgürlük yürüyüşü bu anlamda ezel ve ebeddir. Doğal toplumdan günümüze değin devam eden ve yarınlara uzanırken sürekli yetkinleştirilen bir yürüyüş.

Doğal toplum, doğal yasa ve ilintili olarak insan doğası hakkındaki tasavvurlar ya da saptamalar Özgürlük'ün tarihsel seyrini belirlemeleri bakımından incelemeye değer kavramlardır. Çünkü özgürlük evreninin şimdiki durumu bu konudaki teorik önermelerle yakından bağlantılıdır. Bu önermeler, kapitalist sistemle dal budak veren liberal, eşitlikçi, varoluşçu, özgürlükçü anlayışlar ile özgürlüğün negatif ve pozitif adlandırmalarına rengini veren doğal topluma; ve özellikle insan doğasına ilişkin yapılan çözümlemelere dayanır. Doğal toplumun, insan doğasının, doğal hak ve özgürlüğün niteliğine ilişkin geliştirilen felsefi yanıtlar aynı zamanda siyasal alanın kendisinin, yani toplumsal sistemin ve öznelerin iradesinin nasıl şekilleneceğinin ön kabullerini oluşturur. "İnsanın özü"ne ilişkin saptama esas alınarak toplumsal – siyasal modellemelere gidilir. Tahakküm-serbestlik, bağımlılık- özgürlük, cemaatçilik -bireysellik, toplumsallık-bireycilik gibi kavram setleri inşa edilen sistemin ideolojik-felsefi bakış açısına göre önem kazanır.

İnsan kendi uzak geçmişine derin bir özlemle bakar. "Özgürlük çağı" ya da "altın çağ" olarak adlandırılan zamanlar insanlığın erişmeye çalıştığı mefkurelerdendir. Binlerce yıl gerilerde kalmış yaşanmışlıkları, toplumsal hafızasına işlenmiş olan insanlık gelecek idealini bunun üzerine kurgular. Bu nedenle "doğal özgürlük" nosyonuna yönelik geliştirilen hipotetik teoriler ulaşılmak istenen konak ve izlenecek güzergah açısından da belirleyici olmaktadır.

"Doğal toplum", insanın henüz doğa yasalarını çözemediği, dolayısıyla doğaya bağımlı olarak yaşadığı, kendi türünün varlığını koruma savaşı verdiği; eşitlikçi, özgürlükçü ve barışçıl bir aşama olarak tasavvur edilir. Her ne kadar bunun tersini iddia edenler varsa da genel kanı bu yöndedir.

Antik Yunan filozoflarının başlattığı bu minval üzerindeki tartışmanın farklı ve daha zengin bir boyut kazanması aydınlanma şafağı düşünürlerince gerçekleştirilmiştir.

Antik Yunanın insan doğasına ilişkin görüşü özcülükle maluldür. İnsanın ruhu akıl/bilgelik, arzu ve yiğitlik olarak üçe ayırılır. Fenike mitosuna göre insanın mayası altın, gümüş ve demirdendir. Platon; özcülük ontolojisi temelinde doğuştan gelen bu özelliklerin çevre ya da kültürel koşullarla değişmeyeceğini, eğitimin amacını ise yiğitlik ve arzululuğun aklın hizmetine koyma olduğunu belirtir.

Aristo ise; insanı *zoon-politicon* olarak adlandırır. İnsanı toplumsal varlık olarak niteler. Ama toplumsallığı uygarlaşma öncesine ait bir nitelik olarak ortaya koyar. Dolayısıyla toplumsallığa pozitif bir anlam yüklemez. Düşünce tarihinde oluşan iki kutbun başlangıç aktörleri olarak her iki filozofun üzerinde uzlaştıkları nokta, insanların eşitsiz doğduklarıdır. İnsanlar arasında varsayılan doğal eşitsizlik aksiyomu özgürlükler alanını da etkiler: Kimi insanlar yönetmek kimileri ise yönetilmek için vardırlar. Eşitsizlik temeline dayanan yasaya göre düşünmek ve eylemek; yani sosyal yasalara uymak özgürlükçü yaklaşım olarak kabul edilir.

Antik Yunan felsefesinden tevarüs eden bu anlayış iki bin yıl boyunca düşünce tarihini etkilemeye devam etmiştir. Devletçi-iktidarcı sistemin formüle edilmesi, meşrulaştırılması ve rasyonalize edilmesinde payanda olarak kullanılmıştır. Aynı izlek üzerinde yürüyen Thomas Hobbes'un ve John Locke'un "doğal durum"u negatif özgürlük içerir. Doğal hak, Hobbes'ta hayatını korumak ve kendi gücünü dilediği gibi kullanmaktan; Locke'da ise, bireysel özgürlük, doğa yasaları sınırları dahilinde istemeksizin ve başkasının isteğine bağlı olmaksızın eylemlerini düzenlemekten mürekkeptir. Hobbes'a göre doğal durum, herkesin herkes ile süreğen savaşı ve herkesin dilediğini yapabilmesi sorununu ortaya çıkarır. Düzensizliğe, kargaşaya ve savaşa karşı Leviathan'ı bulunduğu denizden çıkararak bir elinde manevi gücün simgesi asa, ötekinde kılıç ile yeryüzüne hükümran kılmak, insanlar arasındaki eşitsizliği ve hegemon ilişkileri rasyonel bir zemine oturtur. Kendi çıkarlarını maksimize etmeye çalışan; rasyonel aklın güdümündeki bencil bireye güvenliğe sahip olmanın kefaletini özgürlükten mahrum olmakla ödetir. Leviathan'ın ön sözünde yer alan, "bırakın insanı yaratalım" sözü kavramın özeti gibidir: Üstün niteliklere ve yetkilere sahip bir egemenin eliyle insanı ve toplumu iktidarcı devletçi sisteme göre biçimlendirmektir.

Locke ise doğal toplumun erdemlerini -doğa durumundaki insanlar arasındaki eşitlik ve özgürlüğü- üstün görür. Barış, karşılıklı yardımlaşma ve doğadan kolektif yararlanma ile başkasının yaşamına, özgürlüğüne ve mülkiyetine zarar vermeme olarak doğal özgürlük, insanlığın "gelişiminin" sonucu olarak ortaya çıkan özel mülkiyet ile sürdürülemez bir hal alır. İnsanlar "özgürlük, güvenlik ve mülkiyeti" güvenceye alma karşılığında özgürlüklerinin bir kısmını otoriteye devrederler.

Zorunluluk içinde özgürlük; doğal özgürlüğün sınırsızlığının toplumsal yarar ve ortak iyiye göre, toplumsal tüm birimler açısından kabul görülecek şekilde yapılandırılmasıdır

Gerek Hobbes, gerekse Locke'un kuramları kötümser ve karamsar insan doğasından neşet eder. Sümer rahiplerinin kurnazlıklarıyla toplumu devlet cenderesine almalarından önce kabile, aşiret arkaik sosyal formlara sahip toplumların; barışçıl eşitlikçi ve paylaşımcı karakterlere sahip oldukları bir veri olarak önümüzde durmaktadır. Adorno'nun "doğal durum"u dayanışmacı, diğergamcı değerlerle betimlemesi karşıt görüş olarak daha tutunumludur. Dolayısıyla toplum sözleşmecilerden ilk iki düşünürün özgürlük konusuna yaklaşımları yanılsamadır. Bu yanılsama sonraki yüzyıllarda ulus devletlerin ortaya çıkışını öncelemiş ve kapitalist sistemin liberal özgürlükçü anlayışının iskeletini oluşturmuştur. Bencil bireyin kendini toplumsal değerlerden yalıtarak bireysel çıkarların arzu ve istemlerinin peşinde koşması akıl yoluyla temellendirilmiştir. Kapitalist sistemin kök hücresi olarak bu özgürlük anlayışının bireye yüklediği tek ahlaki sorumluluk, başkalarının hakkına zarar vermemektedir. "Başkalarını mutluluklarından yoksun bırakmaya ya da onların mutluluğa ulaşma çabalarına engel olmadığı sürece kendi iyiliğimizi bildiğimiz yolda arama", J.Stuart Mill'in konuya dair yaptığı liberal özgürlük anlayışının özü olan yorumdur. Teorik olarak bu hak kavramının sınırları ortaya konulmadığı gibi, pratikte de başkalarının hakkı gasp edilmeden egemenlerin, politik ekonomik ve sosyal gücü biriktirebilmelerinin olanağı yoktur.

J.J Rouseau'nun toplum sözleşmesi kitabı şu cümlelerle başlar; "İnsan özgür doğar, oysa her yerde zincire vurulmuştur." Gerek Rousseau, gerek esinlediği ardılı filozoflar insanın doğal halini özgürlük ve eşitlikle eşdeğer tutarlar. Geleneksel felsefe'nin metafiziğinden hareketle verili bir insan doğası kabulü düşünürlerin ortak paydası olsa da bunun sabit mi yoksa değişken mi olduğu konusu tartışmalıdır. Rousseau'da aklın ilerlemesi sonucu yetkinleşen insan(lık) kendi özgürlük, refah ve mutluluğun hilafında gelişmelere sebep olmuştur.

Boyun eğdiren benlik itaat tohumunu da özünde taşır. Boyun eğmiş benlik boyun eğdirme arzusuyla tutuşur.

Uygarlığa geçiş doğal özgürlüğün gasbıyla sonuçlanmıştır. Aklın doğaya üstünlüğünün ilanı ve doğa yasalarının akıl yasalarıyla ikamesi sonucunda doğa durumundan toplum (uygarlık) durumuna geçilmesi; aynı zamanda insanın kör hırsı, rekabet vb. özelliklerinin filizlenmesi, yozlaşmayı da beraberinde getirmiştir. İnsanlar arası eşit ve özgür ilişkiler yerini köleliğe bırakmıştır. Doğa üzerindeki egemenlik insanın insan üzerindeki egemenliğine yol açmıştır. Rousseau "egemenlik özgürlükten daha değerli görüldüğünden itibaren insanlar başkalarına zincir vurabilmek için kendi zincirlerini taşımaya razı oldukları ölçüde baskı altında tutulmayı kabullenir" der. Boyun eğdiren benlik itaat tohumunu da özünde taşır. Boyun eğmiş benlik boyun eğdirme arzusuyla tutuşur. Egemenlik, itaat ve biat kültürünü zorunluluk kisvesine büründürerek topluma sunarken, madalyonun diğer yüzünde kendisi de güçlü ve kudretli karşısında özgür istencinden vazgeçme ve teslim olmaya teşne bir ruha sahiptir. İnsan özgürlüğünü belli zorluklar temelinde insana geri vermenin yolunu ise her bir bireyin bütün varlığını ve gücünü birleştirerek genel iradenin kesin buyruğuna vermekle sağlanacağı inancı pozitif özgürlükçülüğün; diğer deyişle, eşitlikçi özgürlüğün temel mantığını oluşturur. Rousseau, "toplumsal sözleşme"yi insanlararası eşitliğin panzehri, hakikiliğini yitirmiş birey ve toplumun dizginlenmesi olarak formüle eder. Toplumsal bir birey olarak insanın türdeşleriyle aklın ilkelerine uygun, barış ve anlaşma içerisinde yaşama iradesinin cisimleşmesi ancak bu şekilde mümkün olabilir. Ahlaki kurallar üzerine kurulu hakiki düzenin yozlaşması sonrası insan açısından nelerin iyi nelerin kötü olduğu yasalarda belirtilerek toplumsal yararı gözeten zorunluluklar hukuk marifetiyle toplumun taşıyıcı kolonu haline getirilir.

Aynı izlek üzerinden giden Marx ise insan doğasını 'yaratıcı ve üretici varlık' olarak niteler. Ama değişmez bir doğa ya da öz yoktur. İnsanların içinde yaşadıkları nesnel koşullar; buna at başı giden ihtiyaç, istek ve yeteneklerin bileşimi, insanın doğasını şekillendirir. Bu bağlamda insan, bir "tür varlığı" olarak, hem tarih yapandır hem de tarihsellik ve toplumsallık tarafından belirlenendir. Ayrıca insan özü tek tek her bireyin doğasında bulunan bir soyutlamaya indirgenemeyeceğinden dolayı evrensel bir olgu olarak tümel biçimde ele alınamaz. Marx'ın değişiyle; "Sarayla barakaların olay ve olguları ele alışları ve tutumları aynı olamaz." Egemenler için özgürlük, geniş insan kitlelerinin ruhu yüreği hatta bedeni üzerinde eksiksiz hakimiyet iken, ezilen ve yönetilenler için vurulmuş oldukları zincirlerden kurtulmalarıdır. Sınıflı toplumlarda insanlar arası ilişkiler yabancılaşma ekseninde seyreder. Öznenin doğa ve diğer özneler ile ilişkisi insani erdemler, değerler ve normlar üzerinden değil, şeyler (nesneler) üzerinden gerçekleşmesi insanın tür olarak kendi özüne yabancılaşmasını meydana getirmiştir.

İnsanları hukuki- siyasi zaviyeden eşitlemeyle sınırlayan; herkesin yalnızca kendi yasası ve mutluluğunu düşündüğü bir özgürlük anlayışı yetersizdir. Çünkü en başta özgürlük felsefesinin mihenk taşı olan "kendini gerçekleştirme ve yetkinleştirme" iklimini yaratmamaktadır. Felsefi söylem ve ideolojik kuramlarla rasyonelleştirilerek, "en üstün ve en iyi" etiketiyle servis edilen bu dizgenin artalanında eşitsizlik, sömürü, modern kölelik vardır. Devletin "gerekli kötülük" olarak görülüp insanların politik özgürleşmesini sağlayacak şey ezilenlerin -ki bu Marx'da proletaryaya tekabül eder- devrimci potansiyellerini harekete geçirmesiyle mümkündür. Özgürleştirici yaratıcı eylem ve özdeş kolektif öznelliği özünde taşıyan "praksis" sayesinde bu mümkün olabilecektir. Eş deyişle; insanın kendisini gerçekleştirdiği, mükemmelliğe erişmek

için sahip olduğu yaratıcı enerjinin devrime kanalize edilmesiyle nesnel gerçekliğini insanın toplumsal eylemine içkinleştirerek insanın özgürleşmesi sorunu çözülecektir. Ne Rousseau'nun bir romantik olarak nitelenmesine yol açan kırsal olana dönüş ve kendine yeten bir hayat sürme anlayışı, ne de olguyu salt siyasal–hukuksal çerçevede ele almak özgürlük sorununun çözümü olamaz. Ayrıca Platonist eğitim öğretisiyle erdemli bireyler ve adaletli toplum yaratma projesiyle eşitlikçi özgürlüğün yaratılamayacağının, her şeyden önce nesnel koşulların değiştirilmesi gerektiğinin altını çizen Marx, insani özgürleşmenin "bireysel insanın soyut yurttaşı kendinde soğurup (…) kendi güçlerini toplumsal güçler olarak tanıyıp örgütlediğinde" [2] tamamlanacağını belirtir.

Özetle, doğal toplumda doğa yasalarıyla kuşatılmış insan kendisini bireysel olarak gerçekleştirmekten ziyade -ki henüz bu bilinç kuluçka halindedir- toplumsal bütünlüğün kolektif ruhu içinde gerçekleştirir. Varolan özgürlük, bilinçli seçime dayanan insan iradesinin ya da bireysel kendiliğinin tercihleriyle belirlenmez. İradenin kontrolü dışında bir özgürlük ortamı vardır. Ancak sözleşmecilerin sınırsız serbestlik varsayımlarının aksine ahlaki normlarla işleyen bir toplumsallık ön plandadır. Kendiliğindenlik değil herkesin yararını ve mutluluğunu gözeten eşitlikçi ve özgürlükçü toplumsallık.

Modernizmle birlikte bireysel- bencil özgürlük önündeki kısıtlayıcı ölçütlerini, ölçütleri ve müdahaleleri tanımayan (en azında liberal retorikte) ama insanın başına devlet canavarını musallat eden gerçekte çok küçük imtiyazlı bir azınlığı özgür kılan negatif özgürlükçü düşünceyle bireysel ve toplumsal arasında denge kuran, bireyin kendi kaderini belirleme ve kararlarını alma süreçlerini hak temelli mümkün kılan pozitif özgürlükçü düşüncenin zuhur ettiği görülür. Ancak her iki düşünce de modernist paradigma tarafından emzirildiği için özellikle iktidarcı-devletçi sistemin açmazları karşısında doğru alternatifler sunmada yetersiz kalmışlardır.

Özgürlük sorunu siyaset ve toplumsallıkla ilişkisi bakımından hayati önem arz eder. "olmak ya da olmamak"ın bam teli bu noktadır. Siyasetle ve toplumsallıkla bağ kurmamış ya da gevşek bağlar kurmuş özgürlük felsefesi "içinde yolunu kaybettiği bir ormandaki sürüklenişe"[3] benzer. Sadece düşünsel kürenin dar sınırları içine hapsedilmiş özgürlük görüngüsü, insanın düşünsel etkinliğinin bir parçası derekesine indirgenmiş olur. Oysa özgürlük yaşam kadar gerçek, bir o kadar da kamu alanında mücadelesi verilmesi gereken, sadece bir arzu nesnesi olarak seslendirilmenin ötesine geçilerek yaşamsallaştırılması gereken bir olgudur.

Özgürlük sorunsalını siyaset ve toplumsallıktan izole ederek ele almak "zoon-politicon"u sosyal/siyasal hayvanı inkar etmektir. Bu bir anlamda, insanın tür olarak doğasını bir ortak yararın ötesinde, diğer insanlarla etkileşim-iletişim içinde bulunmasını reddetmektir. Oysa toplumsallık bir tercih değil, insan olmanın bir zorunluluğudur.

Antik Yunan felsefesinin birçok kavramı, kuram ve kategori için başlangıç noktası kabul edilir.[4] Ne var ki özgürlük konusunda Antik felsefeden edilecek hazır şablonlar ya da klişeler mevcut değildir. Sofist durumdan tutalım son büyük filozof Plotinus'a değin özgürlük ile ilgilenmenin çok az olduğu görülür. Çünkü Antik Yunan'da, düşünce dünyasına ve siyaset felsefesine damgasını vuran şey özgürlük değil; düzen kavramıdır. Siyaset temalı tartışmanın ve eylemin amacı, ortak iyi etrafında örgütlenmiş düzeni gerçekleştirmektir. Hatta çoğu zaman daha ileri gidilerek egemen düzene, onun kurallarına ve temsilcilerine boyun eğmek özgür olmakla özdeşleştirilmiştir. Bir anlamda, küçük bir grup elitistin, seçilmişin özgürlüğüne karşılık olarak kendi insani varoluşunu yadsımak özgürlükle özdeşleştirilmiştir. Antik felsefe erdemli birey ve adaletli toplum yaratma odaklıdır. Erdem; bilgelik, doğru tercihte bulunma- ki bu devletin bekasına ve mutluluğuna katkıda bulunma olarak açımlanır- ya da ruhsal erince ulaşma olarak tanımlanır. Siyasetin amacı ortak iyi'yi gerçekleştirmese de; bu, özgürlüğü

---

2 K. Marx, *Yahudi Sorunu,* 2009, Sel Yayınları

3 Hannah Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, İletişim, s.197

4 Aslında bu bakış açısının avrupa-merkezciliğin bir yansıması olduğunu ve Yunan felsefesinin ilham kaynağı ve köklerinin Mezopotamya, Mısır ve Hint uygralıkları olduğunu belirtmek yerinde olacaktır.

içerimlemiş bir nitelik taşımaz. Aslında felsefesinin amacı çoğulluk ve olumsallık karmaşasının önüne set çekmek, politikadan çıkış yolu bulmaktır. Ahlaki ayağı oluşturulsa da politik ayağının olmayışı Antik toplumun sakat kalmasına yol açmıştır.

"Özgürlük probleminin felsefi geleneğimizde ilk kez ortaya çıkışı; önce Pavlus'un, sonra Agustine'nin yaşadığı din değiştirme tecrübesine dayanır"[5]diyen Arendt, özgürlük felsefesinin miladını Hristiyanlığa dayandırır. Sadece düşünsel bir edim olarak ele alınan; böylece insanı dışsal olgu olarak kategorize eden felsefi özgürlük, Pavlus'la beraber yeni bir tür çehreye bürünür. Yığının; yani toplumun yer aldığı siyasal alanın bittiği, özel yaşama içkin bir etkinlik olarak tasvir edilir. İnsanı; yüreğindeki ikirciklikleri, basiretsizlikleri, kuşkuları yok edecek ruhsal kurtuluşa götürecek kişinin kendisiyle etkileşimi ve çatışmasıyla hakikatin-tanrının birliğinin ve varlığın bilgisine-ulaşmak Hristiyan geleneğin tayin edici özelliğidir. Kökleri daha derinlerde, Mezopotamya'daki Mitracı gizemcilikte olan bu inanca göre; bireysel varlığını, arzularını güdüsel zaaflarını yok ederek, tikelden tümele vararak insan ruhu kurtuluşa dolayısıyla da ruhsal erince ulaşır. Bütün duygusal, zihinsel ve psişik yetileriyle yaratıcı güç/kutsal ruh içinde eriyerek varlık kendi bilincine varır. Uzak Asya'da Konfuçyüsçuluk ve Budizm, Antik Mısır'da Hermesçilik, Antik Yunan'da Orpeusçuluk ve Stoacılık aynı çizgiyi talep eden; benzer motiflere sahip inanç sistemleridir. Hristiyanlık bu geleneğin ardılıdır. Bu geleneğin ufkunda doğan özgürlük anlayışı istencin bir niteliği değildir; yapma ve eylemenin bir eklentisi ya da bir nedeni de… Aksine; bu istenç için öldürücü bir diyalektiği öngörür. Bir anlamda insanı kamusal yaşamdan hatta gündelik yaşamdan tecrit eden inzivaya davettir. İnsanı kendi türdeşleriyle değil, aşkın bir güçle iletişim ve etkileşim içinde tanımlar. Bu, insanı dünyevi yaşamdan, dolayısıyla da politik yaşamdan soyutlayan öze sahiptir. Manevi iç dünyaya sığınma; bir yönüyle egemenlik ilişkisine pasif bir direniş, diğer yönüyle de ruhsal kurtuluş adına en yüksek ve özgür yaşam tarzı olan siyasetten gönüllü olarak feragat etmektir.

Uygurlaşma ile zincire vurulmuş insanın yeniden nasıl özgürleşebileceğine ilişkin arayışlar modern çağda büyük bir ivme kazanır. Egemenlik, siyaset, bireysellik, kamusallık, özel alan, siyasallık vb. gibi olgularla bağlantılı teorik tasarımlar modernist rasyonalizmle beraber zenginleşir. Bu itibarla özgürlük yelpazesi değişik düşüncelerle çeşitlenir. İlk ve Ortaçağ toplumlarında gerek teorik gerekse pratik boyutlarıyla özgürlüksüzlük ve üç eşitsizlik belirgindir. Mutlakiyetçi siyasal rejimlerin yasakları, dinsel otoritenin tabuları ve geleneksel törelerin baskısı altındaki toplumda özgürlük alanı yok edilmiştir. Bu statükonun kırılması ve aşılması yönünde büyük mücadeleler verilmiştir. Bu mücadele savaş ve siyasal arenalarla sınırlı kalmamıştır. Teorik-entelektüel zeminde yürütülen mücadele bu savaşın en önemli cephesini oluşturur. Aydınlanmacı rasyonalizm dinsel, metafizik ve mitsel söylemleri elimine ederek, geleneksel otoriteyi yıkarak aklın imparatorluğunu ilan ederken; özgürlük sorunsalını da ussallık aracılığıyla yeniden şekillendirmeye çalışmıştır. Rasyonalizm, özgürlük ve eşitlik idealini yaşamsallaştırmayı birinci misyonu edinmiştir. Ancak aydınlanmacı misyon ile pratik uygulama arasında büyük bir uçurum oluşmuştur. Bu, aslında araçsallaştırılmış rasyonalizme içkin kaba bilimci düşünce mantığından kaynaklanır. Tüm evren usta bir mimar olan aklın mükemmel tasarımıdır. Aynı şablon toplumsal/siyasal yaşama da uyarlanarak toplumsal mühendislik yapılmaya çalışılır. Oysa sosyal bilimler ve toplumsal yaşam farklı dinamiklere; olumsallığa yatkın bir akışkanlığa ve esnekliğe sahiptir. Dolayısıyla ussal şablonlara sığmazlar. Ancak modern rasyonalizmin pozitivizmle sakatlanmış zihniyeti, tahtından indirdiği geleneksel düşüncenin ayak izlerini takip etmekte tereddüt etmeyerek, günün sonunda kendini seküler yeni bir din olarak inşa etmekte beis görmemiştir. Eleştirilen modellere bilimsellik, akıl ve sekülerlik aşılanarak bağışıklık sistemi daha güçlü yeni bir paradigma yaratılmıştır. Temel tartışma konularının yanı sıra özgürlük konusunda da aklın zorunlulukları ve çıkarımları olarak mutlaklaştırılan bir hakikat rejimi inşa edilmiştir. Her türlü düşüncenin doğru ya da yanlışlığın mihenk taşı, usla erişilen, bilimsel yasalardır. Toplumsal zenginliği, çoğunluğu ve çok yönlülüğü göz ardı eden; bireyin düşünme kapasitesini kısıtlayan; bunu aydın despotizmi ile sağlayıp siyasal baskı ile pekiştiren modernizmin vazettiği özgürlük büyük bir aldatmacaya dönüşmüştür. Akıl ilkeleriyle yaratılmak istenen ideal

[5] Hannah Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, İletişim, s.198

toplum ve birey yekpare edilip aynılaştırılır. Özgür düşünce ise kaynağı ister aşkın bir otoriteye ister bilimsel yasalara dayansın her türlü doğmaya, tabuya ve yasağa karşı çıkarak, kapitalist modernitenin ideolojik-zihinsel kalıplarına başkaldırmayı görev bilerek yolculuğuna devam eder.

Başta Rousseau olmak üzere özgürlük vaazeden 'peygamberlerin' öğretileri bir zaman sonra ters yüz edilmiştir. Temel sorun bu öğretilerin böylesi bir tevile meydan vermeleriydi. Böylelikle aydınlanma kendisini gerçekleştirmekten aciz başka bir şeye dönüştürülmüştür.

Negatif özgürlüklerin ön plana çıkarılması bireysel hak ve çıkarlara odaklı birey-toplum-devlet ilişkiselliğini karakterize etmiştir. Felsefi anlamda solipist[6], *homo-economicus* olarak kendi faydasını anomileştirmeyi yaşamın ereği olarak kavrayan birey profili şekillenmiştir. Hep bir şeylerden ve bir yerlerden "özgürleşme" saikiyle hareket eden; buna karşın toplumsallık karşıtı bir konuma sürüklenmekten kurtulamayan bireyin neden olduğu araçsal özgürlük anlayışı politikayı "zorunlu fena"ya indirgemiştir. Toplumsallık içerilmiş bireysellik yerine, kendini toplumsallık ve siyasal yaşamdan yalıtarak tek başına kurtuluş dürtüsü, aldatıcı olarak tecessüm etmiştir.

Sivil toplum-devlet ve birey-vatandaş ikiliklerini üreterek toplumsallıktan kopuk bencil bireyin hakları meşrulaştırılmıştır. Özel yaşam ve sivil toplum anlayışı politikadan "özgürleşmedir." Toplumsal varlık olarak birey evrensel yönünü oluşturan aktif ve etkin vatandaş yerine; her şeyi araçsallaştıran, egemen düzene tabi kılan bencil bireycilik, mutlak hakikatin en önemli figürü haline getirilmiştir. İlk ve Ortaçağın uhrevi ve içsel özgürlüğü, yerini bireyciliğe bırakmıştır. Siyasetten koparılmış olan ve toplumsallık alanında tecrübe edilmeyen/pratikleşmeyen özgürlük varoluşsal nedenini yitirmiş; içi boşalmış bir olguya dönüştürülmüştür. Siyasetten ve ahlaktan temin edilmiş kamusallık olmadan özgürlük kendini görünür hale getirecek dünyevi mekandan yoksundur.

Toplumsallıkla uyumsuz istenç, arzu, umut ve özlemin bireysel planda gerçekleşmesi bir serap kadar gerçek dışıdır. Tersine bu, atomize olmuş bireyin, sistemin "demir kafes"ine hapsedilmesine ve egemenlik altında alınmasıyla sonuçlanır. Liberal aksiyomun otantik uzamında baskın zihinsel form bu şekilde vuku bulmuştur. Siyasetin son kertede basit bir yönetim tekniğiyle ve güvenlik sorunuyla özdeşleştirilmesi, Maciavelli'in 'fortuna'sı (şans tanrıçası) kılığında zuhur eden fırsatlara icracı ve yaratıcı bir sanatkarlıkla cevap olunmasını imkansız kılmıştır.

İnsanları hukuki-siyasi zaviyeden eşitlemeyle sınırlayan; herkesin yalnızca kendi yasası ve mutluluğunu düşündüğü bir özgürlük anlayışı yetersizdir. Çünkü en başta özgürlük felsefesinin mihenk taşı olan "kendini gerçekleştirme ve yetkinleştirme"iklimini yaratmamaktadır

Aristotelesçi praksis veya Machiavelli'ci virtüözlük[7] kabiliyeti ve istencinden mahrum kalan birey; önce başkalarından bağımsızlık kazanmış ama sonra egemenliğin hem öznesi hem de nesnesi olmaktan kendini kurtaramamıştır. Kendi olmayanla etkileşimden kaçış özgürlüğü istencin herhangi bir görüntüsü derekesine düşürmüştür.

Kendi eyleminin öznesi olamayan; bireysel tercih ve karar alma inisiyatifini yitirmiş ve ahlaki yargıları egemenliğin yasalarınca; yani zorunlulukla belirlenmiş toplum ve birey aydınlanmacı idealin vardığı nihai nokta olmuştur. Liberalizmin "siyaset ve ahlak azaldıkça özgürlük artar" telakkisine dayanan epistemolojik örüntüsü aydınlanmacı optimist umutlara vurulan en büyük darbe olmuştur. Kantçı kategorik buyruğun, bireylerin diğer bireylerle (kamusal alanda özneler arası etkileşim bağlamında) kendi özel amaç ve tercihlerini

[6] Öznel, beni merkeze alan, bilinç içerikleriyle tek gerçek olarak "öznel beni" kabul eden, kendi çıkar ve hazları dışında başka bir şeye önem vermeyen öğreti.

[7] Talih kılığında ortaya çıkan fırsatlara yaratıcı temelde tıpkı eski Yunanlardaki gibi dans etme, flüt çalma, hastalıkları iyileştirme gibi sanatsal bir etkinlik olarak ele alır.

dayatmaksızın ilişkilenmesi toplumsallığın bireysel göreciliğe kurban edilmesine yol açmıştır. Aklın mahkemesinde yargılanmış ve sınanmış çoğulculuk ve çeşitlilik içeren ussal çıkarımlardan ulaşılan birliği ve evrenselliği önemsemeyen ahlaki bireycilik, insanlığı araçsallaştırarak toplumsallığı en çok aşındıran olgu olmuştur.

Ne Rousseau'nun bir romantik olarak nitelenmesine yol açan kırsal olana dönüş ve kendine yeten bir hayat sürme anlayışı, ne de olguyu salt siyasal–hukuksal çerçevede ele almak özgürlük sorununun çözümü olamaz

Her ne kadar bağımlılığın karşıtı biçiminde aklın otonom eylemi olarak algılansa da; bu yanlış bilinç türüne en çarpıcı örneği oluşturur. Her türlü dışsal zorlama ve engelle boğuşmak ve bireysel dönüşüm yetisiyle eylemek önemlidir. Özellikle aşkın ve mutlak hakikat ilkelerinin ve teolojilerin güdümünden, geleneksel ön yargılardan arınma; düşünsel bilgi, değer ve normlarının özerkleştirilmesi otonom akıl ve bireyin sadece bir boyutunu oluşturur. Otonomluğun diğer yüzünde toplumsal uzlaşıcılıkla evrensellik niteliği kazanmış ahlaki norm ve değerlere göre eylemek, özneler arası iletişim ve anlaşımla politik normatif düzenin inşası vardır. Toplumsallık, aidiyet hissi, toplumsal kimlik sağlayan kişiler arası bağlara yönelik güçlü bir istek; ötekine saygı ve özgürlük-ahlak diyalektiğinin idraki içinde ödev bilinciyle hareket eder. Özgürlüğün, iradenin ahlak yasasından bağımsızlaşmakla olamayacağını; özgürlüksüzlüğe neden olan olumsuzluklara kapıyı ardına kadar açan kapitalist modernite pratiği ispatlamıştır.

Liberal bireyciliğe, hoşnutsuzluk tınısı taşıyan modernizmin sol versiyonu olarak Rousseau'nun "genel irade" kavramı insani özgürleşmeye dair verilen diğer yanıtı oluşturur. Genel irade, Rousseau'nun ifadesiyle: "her bireyin bütün varlığı ve bütün gücünü birleştirerek, kendini bütünün bölünmez parçası kabul ettiği otoritenin adıdır."[8] Liberal atomize ve yabancılaşmaya çare olarak kapalı bir cemaatçilik nosyonunun konması, toplumsallık ve bağlantılı olarak yurttaşlığın yanlış anlaşılmasına, çoğulluk yerine çoğunluğun tiranlığına, politikanın yaşamdan hepten dışlanmasına ve sadece biat kültürünün yeşermesine yol açmıştır. Genel irade, kökeni dinde saklı olan mutlak fikrinin; yani "kutsal irade"nin sekülerleşmiş halidir. Dolayısıyla özgürlükçü dünyanın mayasını oluşturan kanaatlerin çoğulluğuna karşıttır. Genel irade, toplum üzerinde totaliter egemenliğin yolunu açan voluntarizmin en uç ve despotik yorumuna yol açmıştır. Bu, kamusal alandaki tartışmaların "kutsal birlik"e halel getireceği korkusu ve şüphesine dayanan; her türlü görüş ayrılığını ve farklılığı ihanet sayan bir despotizmdir. Mutlak hakikat ideası-tıpkı Platon'un mağarasındaki idealar dünyası gibi- yaşamın çoğulluğa, çeşitliliğine ve olumsallığına karanlık ve kaotik bir evrene çağrı olarakgörerek, tefekkür ile tartışmaya korku ve şüpheyle bakmış; dahası akıldışılık, ahlaki sorumsuzluk ve görecilikle bir tutarak baskılama yoluna gitmiştir. Sonuç, çoğulluk ve olumsallığın karmaşasından kurtulmak için Platonist politika karşıtı konumun güç kazanması olmuştur. "Çocuk" birey adına her şeyi düşünen, onun aklının ermediği konulara vakıf otoriter "baba" olan devletin isteklerine göre düzenlenmiş politik yaşam, insana "özgür eylem" alanını dar ederken, "özgür insanı yaratma" buyruğuyla paradoksal temelde, bireyin "gerekirse" bu uğurda ölmesini doğal kılan otoriter ve paternalist anlayışı hakim kılmıştır.

Ötekinin "kendiliği"ni kabul etmeyip aynılaştıran, "ben"in bir kipi olarak şekillendiren, kutsallık payesi biçilen doğal ya da tarihsel determinizme boyun eğmeyi telkin eden, modernizmin sol-jakoben yorumu ile bireyi her şeyin merkezi yaparak toplumsallıktan tecrit eden liberalist yorum özgürlüğün yaşamsallaşmasının vesilesi olmak bir yana, daha da kötürümleşmesine yol açmıştır. Arendt'in dediği gibi "modern dünyada geleneğin ve dinin otoritesini yitirmesiyle özgürlükle baş başa kalan, ancak özgürlüğün getirdiği sorumlulukla başa çıkamayan insan; totaliterliği kucaklayıp sözde yasa ve kurallara teslim olmayı seçerek kendi geleceği ve insanlık durumunu tehlikeye atmıştır."[9] İçi boşaltılmış bir evrensellikten ve ilksel toplumsallık formlarıyla alakası olmayan komünitarizm, farklılıkları ve

[8] J.J.Rousseau, *Toplumsal Sözleşme,* s.68

[9] Hannah Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, Seçme Yazılar

çeşitliliği tırpanlarken, yeni ve köksüz bir anonimliğe yol açmıştır.

Öznelci ve faydacı bireysellik ile ile anonim komünatarist aidiyet, politik ve ahlaki toplumu güdükleştirmekten öte bir rol oynamamıştır. İnsanın ve dünyevi gerçekliğinin kendini gösterdiği, başkalarını gördüğü ve duyduğu; başkalarınca görüldüğü ve duyulduğu ortak görünümler alanında yok olması ya da imtiyazlı bir azınlığa tahsisi özgürlük meselesinin kırılma noktalarından biridir. Özgürlük; kapitalist modernite boyunca camekandaki dekor olagelse de, sadece bir aks-i seda, gerçeği perdeleyen bir retorik olarak kullanılmıştır.

İnsanlık tarihinde çözümsüzlüğe mahkum edilerek kangrenleşen sorunsallıklar, "her put kırıcının kırdıklarının yerine kendi putlarını koyması" olarak formüle edebileceğimiz fasit ve lanetli çemberin dışına çıkamamışlardır. En özgürlükçü siyasal, ideolojik, felsefi örgütlerin dahi yakasını kurtaramadığı "kara yazgı" halen yürürlüktedir. Dünyadaki adaletsizliğe, özgürlüksüzlüğe ve eşitsizliğe "mantıksal bir isyan"la[10], büyük umutlarla ve ideallerle yola çıkan modern çağın filozofları da bu trajediyi yaşamışlardır. Dolayısıyla günümüzde çok daha çetrefilleşen ve karmaşıklaşan bir özgürlük sorunsalı yaşanmaktadır. Siyasal hayat üzerindeki tekel, kâra dayalı ekonomik düzen, bireyi karıncalaştıran kültürel atmosfer, güvenliği ve özel mülkiyeti önceleyen hukuksal dizge, özgürlüğü bloke etmiştir.

"Hep ileriye, daha ileriye, yeni ufuklara" şiarı bilimsel teknolojik gelişmelerde ifadesini bulmuşsa da bunun kefareti ağır olmuştur/olmaktadır. Marcuse'den mülhem söylersek, tek boyutlu düşüncenin dar ufuklarına hapsedilmiş "tek boyutlu toplum"dur bu!... Bir ağaç gibi dalları daha yükseğe ulaşan, kökü daha derine inen eleştirel, vicdanlı, sorumluluk sahibi, duyuları ve estetik yetisi gelişmiş mutlu ve özgür bireylerden oluşan toplum rüyası, gerçeğe dönüşmediği gibi; varılan durak yüzleşilmesi ve aşılması gereken bir karabasandır. Kudretinden sual olunmaz, malikanenin ulu hakimi "us"un yargıları özgürlük adına insanlığa karşı yeni ve büyük suçlara ön ayaklık etmiştir.

Aydınlanmacı rasyonalizm dinsel, metafizik ve mitsel söylemleri elimine ederek, geleneksel otoriteyi yıkarak aklın imparatorluğunu ilan ederken; özgürlük sorunsalını da ussallık aracılığıyla yeniden şekillendirmeye çalışmıştır.

Günümüzde egemenlik, hiyerarşi, iktidar, şeyleşme, yabancılaşma; kitle toplumu ve tüketim toplumuna dönüşme, kapitalizm tekelindeki kültür endüstrisi gibi kategoriler insan ve toplumun özgürleşmesi yönündeki en ciddi engellerdir. Bu engellerle mücadele en sağlam setleri aşmaktan daha zordur. Çünkü insanın anlam ve zihin dünyasını esir alır. Modern kölelik için maddi zincirlere ve boyunduruğa gerek yoktur; onun zincirleri zaten insan zihninin içinde şakırdar. Bu bakımdan kapitalist modernite hilekarlıkla kendini gizlemede bütün sistemlerden maharetlidir. Yalan ve aldatmaya dayanan söylemin üstü kazınmadan alttaki modern köleliğin görülmesi imkansızdır. Modern rasyonalizm öncesi felsefi ve siyasal yapılanmalar "sade ve kısmi sistemlerdir. İnsanın yaşamsal varlığına ilişkin 'nihai' sorunlar insan aklının ermediği bir irrasyonellik içinde yüzer."[11] Bu nedenle tabu şemsiyesi ile kendilerini korurlar. Kapitalist modernite ise günümüzde temel hak ve özgürlükler kapsamında bir yasağa gerek duymayacak kadar kibirle karışık bir güven içerisindedir. Çünkü hayatın tüm alanlarını kapsayan rasyonelliğine güvenir. Bu noktada en önemli silahı kültür sanayinin çıktısı olarak ideolojik/entelektüel alandaki üstünlüğüne dayanır. Çıplak zor ve şiddet pratikleri, yerini inceltilmiş yöntem ve stratejilere bırakmıştır. Ancak insan ve toplum üzerinde denetim, kontrol, manipülasyon ve kişiliksizleştirmeye matuf mekanizmalar her zamankinden daha işlevsel biçimde devrededir; hem de kaba güç ve zorla asla ulaşılmayacak ölçüde… Toplum ve birey, egemenliğin test edildiği devasa bir laboratuvara dönüştürülmüştür. Totaliter

10 Alain Badoiu, felsefeyi dünyanın durumuna ve adaletsizliğine karşı mantıksal bir isyan olarak tanımlar.

11 Lukacs G. *Tarih ve Sınıf Bilinci*, s.181

sistemin eleştirisi olarak kurgulanan George Orwell'in 1984'ündeki kavram ve metaforları günümüz dünyasının analizinde kullanmak tuhaf kaçmasa gerek. Hatta romandaki distopyasının ötesine geçen bir totaliterlik gerçeği 21. Yüzyıl kapitalist modernitesinin gerçek karakteri olarak belirmiştir. Sürekli gözetleme ve düşünme yasağı için var olan polis gücünün yerini yüksek teknoloji ürünü teknik araçlar almıştır. Sokakta, evde, iş yerinde… belki "Büyük Birader"in her an göründüğü tv'ler yoktur ama ondan daha ileri ideolojik propaganda araçları, insanın aklını ipotek ettirdiği "sanal zeka" vardır. İnsanlık böylece düşünme zorunluluğundan kurtarılmış olunuyor! "Özgürlük köleliktir!" sloganı, bugün kelimenin tam anlamıyla ete kemiğe bürünmüştür.

Kantçı kategorik buyruğun, bireylerin diğer bireylerle kendi özel amaç ve tercihlerini dayatmaksızın ilişkilenmesi toplumsallığın bireysel göreciliğe kurban edilmesine yol açmıştır.

Bundan iki yüzyıl önce John Stuart Mill'in şunları söylemektedir: "(…) kolektif sıradanlık hakim hale gelmiştir. Şimdi kitleler düşüncelerini kiliseden ya da devletin seçkin önderlerinden almıyor. Onlara çok benzeyen adamlar, o anın güdülerine göre gazeteler aracılığıyla onlara seslenerek ya da onlar adına konuşarak düşünceleri oluşturuyorlar."[12]

Mill'in dikkat çektiği mevzu sadece geçerliliğini korumakla kalmayıp, gittikçe katmerleşmiş bir hal almıştır.

Anlamın başkalaşıma uğratılmasında hiçbir ahlaki sınır kalmamıştır. Kültür endüstrisinin ikna mekaniği ve buna bağlı olarak işleyen ideolojik hegemonyası yoluyla toplumsal ve bireysel bilinç ve bilinçaltı teslim alınmakta ve yönlendirilmektedir. En korkunç tehlike ise tüketim kalıplarıyla kendini ifade etmek dışında bir numarası kalmamış olan insanın kendi şeyleşmesinin ayırtına varamayarak; kendini özgür zannettiği bir yaşamın öznesi olduğu yanılsamasını yaşıyor olmasıdır. Siyaset/kamusallık ile insan arasındaki makas açılmıştır. İyi ve özgür yaşamı düşünmek, inanmak ve eylemekle eş anlamlı olan siyaset, kendi varoluşuna yöneltilmiş bir silaha dönüştürülerek bireycilikten oluşan ve birbiriyle etkileşimi paralize edilmiş kitle; yani sürü toplumunun hizmetine koşulmaktadır. Anlam yitimiyle sakatlanmış bilinç, saptırılmış gerçekliğe karşı koyamayacak kadar zayıftır. Bu yüzden kendi doğasını terk etme pahasına kendini bastırma, alçaltma, güce biat etme ve nihayetinde kendini ezen-sömüren egemenle özdeşleştirmeye varan bir seyir izler. Egemenle özdeşleşme ilkin taklitle başlar. İktidar merkezlerinin ve sistemin basit bir manivelası olmasıyla son bulur. Toplumsal iktidarlar, bugün toplum üzerinde kurmuş oldukları hakimiyet sayesinde otomatlaşmış, kontrolü kolay robotlardan oluşmuş "kütle" yaratma uğraşılarını şiddetlendirerek sürdürmektedirler. Her şey düşünen öznenin ve bilinçli toplumun aleyhine olacak şekilde tanzim ve tahkim edilmektedir. Özetle, kültür endüstrisi özgür birey ve toplumu çarkları arasında öğütürken başkalaşarak adeta Cyborg'a dönüşen otomatlar üretmeye çalışmaktadır.

İnsanların dünya tasarımları sanatsal, hukuksal, politik, psikolojik vd. tüm veçheleri üzerindeki hegemonya her öznenin ne olduğu, neyin doğru ve mümkün olduğu konusunda bilgi yüklemesi yaparak toplumsal düzende özne görünümlü nesnelleşmiş/ şeyleşmiş bireyler yaratır. Direnç noktalarını yok eder, toplumu otomize ettikçe çaresizlik ve umutsuzluk geliştirir. Toplumsal eyleyiciler karmaşık şartlanma süreci sonrası önceden tahmin edilebilir davranış ve düşünce kalıplarını içselleştirmiş olurlar. Bu, aynı zamanda iktidar mekanizmalarının içselleştirilmesi ve kitlesel olarak kişiliğe yedirilmesidir. Tahrip edilmiş toplumsal gerçekliğin böylelikle özgürlükle ilişiği kesilmiş olur.

Öte yandan bireyin kendini gerçekleştirmesi için tüketim kültürü yüceltilerek bireycilik felsefesi kutsallaştırılmıştır. Farklılık, çoğulluk ve ötekileşme şeklinde yeniden formatlanarak tedavüle sokulmuştur. Fark edilme ve görünür kılınmanın bireysel yaratıcılıkla-praxis ya da virtüözlükle-değil; kışkırtılan arzuların tatminiyle gerçekleşeceği

[12] J.S. Mill, *Özgürlük Üstüne Seçme Yazılar*, s.84

bilinçlere zerk edilmektedir. Öte yandan bilgisayar programlarına benzer biçimde paketlenmiş kimlikler pazarlanmakta ve hazır imajlar satılmaktadır. Günümüzde en çok rağbet gören meslekleri; image-maker, yaşam gururluğu ve koçluğu olması, moda ikonları, şov dünyası "büyücülerinin" jet sosyete figürlerine attıkları her adımın anı anına takip edilmesi sanal toplumun temel göstergeleridirler. Kendi aklını kullanmaktan aciz bireyin arzu, haz ve korkuları bilinç ve kültür sanayinin fantezileri ile kışkırtılmakta, Ali Fırat'ın deyimiyle, "toplum ve insan iğdiş edilip cüceleştirilmekte, karıncalaştırılmakta, sürü toplumuna dönüştürülmektedir." Bir anlamda, kendi varoluşunun sonuna doğru bir gidişat söz konusudur. Homeros'un Odysseia'sına sirenlerin ayartıcı ve öldürücü güzellikteki şarkılarına cevap vermemek, bir anlamda bireysel tutku ve hazlarına yenik düşmemek için kendini gemi direğine bağlayan Odysseus'un aksine; günümüz insanı artık kapitalist modernitenin sirenlerine yenik düşmüştür. Kapitalist modernitenin özgürlüğünü sembolü Özgürlük Heykeli'dir. Kafka'nın *Amerika* romanında heykele güneş ışığı vurunca eldeki meşale yerini kılıca bırakır. Heykel o anda Nemesis'e(av tanrıçasına) dönüşür. Hobbes'un korkutucu ve kudret sahibi Leviathan'ı albenili kılınmış ve estetize edilmiş yeni bir sembolle yer değiştirmiştir.

Ali Fırat "hep tekrarlanan trajedi oyunlarında hep tekrarlanan kaderi özgürlük lehine bozmanın acıyı katlanır kıldığı"nı belirtir. Oyunu ezilenler ve sömürülenler lehine çevirmek; öncelikle siyasetle ve ahlakla bağlantısı doğru kurulmuş, bireysel ve kolektif özgürlüklerin uyumlulaştırılmasından geçer. Kafesin bir kader, aşılması imkansız bir zorunluluk olmadığı bilince çıkarıldığında; onun içende doğan kuşlar özgürlüğe kanat çırpacaklardır.

İçindekiler İçin Tıklayınız

Ahlaki Bir Eylem Olarak Özgürlük

Halil Dağ

Düşünce tarihini boydan boya saran temel bir tartışma olan özgürlük kavramı günümüzde de gerek toplum felsefesi ve gerekse de siyaset felsefesinin ana konularından birisini oluşturmaktadır. Meselenin bu denli önemle ele alınıyor olmasının başka bazı nedenleri de olmakla beraber, esas nedenin, insanın varoluş sorununa akılcı, etik ve politik çözümler üretme arayışı ve ihtiyacından kaynaklı olarak üzerinde, bir birini tamamlayan düşünceler kadar, birbiriyle çelişki arz eden pek çok düşüncenin olmasıdır.

Spinoza'nın "zorunluluğun bilincinde olmak", Montesque'nun "insanın kendisini güvenlik içinde görmesinden duyduğu kalp huzuru", Rousseau'un "ancak sivil ve politik toplum içinde gerçekleşebilecek ahlaki bir varlık olma statüsü", Kant'ın "duygusal dünyanın neden-sonuç zincirinin belirleniminden bağımsız olmak", Marks'ın Spinoza'yı izleyerek "zorunluluğun bilincine varmak" olarak tanımladığı özgürlükle ilgili daha pek çok tanımlama yapılmıştır. Her tanımlama, felsefi olarak durulan yer baz alınarak yapılsa da, özgürlükle ilgili belki de tek ortak nokta, konuyla ilgili fikir beyan edenlerin hemen hepsinin özgürlüğü ahlakla birlikte ele almış olmalarıdır. Özgürlük tanımını aşkınsal, nedenselci, determinist, bireyci, özcü veya sınıfsal bağlama oturtan tüm bakış açılarında özgürlük ve ahlak birbiriyle dolaysız bir bağ içinde ele alınmıştır. Bu gerçeklikten hareketle "özgürlük nedir?" sorusunun birden fazla cevabı olmakla birlikte, onun ahlakla ilişkisine (ahlak felsefisi bakımından ayrışan bakış açıları ve liberal kapitalist anlayışların yine varoluşçu ve nihilist felsefenin olguyu ters yüz eden yaklaşımları olmakla birlikte) dair vurgular neredeyse ortak bir yandır. Bu iki kavramın bu denli iç içe geçmesinin nedeni çoğunlukla "genel irade"(toplum) ve "özel irade"(birey) arasında var olan ilişkideki değerler sisteminin kendini eyleyiş süreci olarak özel iradenin genel iradeyle ya da özel iradenin bir başka özel irade ile olan ilişkisinde hangi biçim ve içeriğe bürüneceği sorularına cevap oluşturma arayışından kaynaklanmaktadır. Bu yanıyla özel iradenin yükümlülüklerinin ne olduğu sorusunun cevabı ahlak üzerinden verilmeye çalışılmıştır. Çünkü özgürlük ideasının faili, yani pratik gerçekleştireni olan "özel irade" kendi eylemlerinin yol açacağı sonuçları bazı "değerlerle" kontrol etmekle yükümlü olduğu ön kabulü söz konusudur. Pek çok düşünür seçim yapma yetisini özgürlük olarak tanımlamıştır ancak buna karşın "seçim yapmaya etki eden, onu belirleyen etik değerler ne olmalıdır?" sorusu ortaya çıkmıştır.

Özgürlük sadece seçim yapma yetisi olarak ele alınabilir mi? Seçim yapma yetisi özgürlükle bağlantılı bir durum gibi gözükse de bunun tek başına özgürlüğü ifade edemeyeceği açıktır. Çünkü seçimlerimizi koşullayan etik değerlerin ne olduğu son derece önemlidir. Seçim yapma yetisinin bireysel veya toplumsal açıdan yol açtığı sonuçlar gözetilmeden salt seçim yapabiliyor olmanın özgürlük olduğunu söylemek "negatif özgürlük" olarak tanımlanan duruma takabül eder. Negatif özgürlük ise liberalizmin bireycilik üzerinden kurguladığı bir anlayıştır ve toplumsal değerlerden kopuk olduğu için de, gerçek anlamda özgürlüğü sakatlayan bir süreçtir. Burada "değerler sistemi" ya da "ahlak" olarak tanımlanan şeylerin neye ve kime göre belirlendiği sorusu akla gelebilir. Post-

modernizm, meseleyi göreceliğe haps ederek "ahlak", "değer" gibi kavramları ve bu kavramların içerdiği davranış biçimlerini geçersiz ve tartışmalı hale getirir. Aynı şekilde liberalizm ve ulus-devlet bunu farklı bir yoldan tahrip ederek tarihsel toplum ve onda içkin olan komünalite, doğaya bağlılık, eşitlik gibi değerler ve bu değerlerin politik ve toplumsal karşılığı olan demokrasiyi ortadan kaldırarak, ahlak yerine hukuku ikame etmek yoluyla söz konusu değerleri işlevsiz hale getirmeye yönelmiştir. Felsefi düzlemde de özgürlüğün, zamanın ve mekanın dışında soyut bir aşkınsallık olarak tartışılması, onunla birlikte ele alınan ahlakın da, göreceli hale getirilmesine neden olmuştur. Bu yüzden tıpkı "özgürlük nedir" sorusunun çok farklı cevaplarının olması gibi "ahlak nedir?" sorusunun da birçok cevabı ve algılanış biçimi mevcuttur. Her cevap ya da algılama biçimi doğayı, insanı, varoluşu, toplumu, politikayı algılama biçimleriyle bağlantılı olarak nitelik kazanmıştır. Örneğin Hitler için ahlak, "yüce Alman ırkının(aynı zamanda Alman devletinin ve Führer'in de) çıkarlarına koşulsuz bağlılık ve itaattir. İnanan biri için dinsel kuralların belirlediği sınırlara uygun yaşamaktır. Devlet için ahlak "yurttaş için güvenliğin ve özgürlüğün garantisi" sayılan yasalara ve devlet otoritesine, onun günlük yaşamın her alanına dair belirlediği kurallara sadık olmaktır. Eril zihniyet için ahlak, kadın ruhunun ve bedeninin "namus", "iffet" gibi sınırlara mahkum edilerek teslim alınmasıdır…. Görüldüğü gibi "ahlakilik" olarak belirlenen davranış biçimleri onu algılama tarzından kaynaklı olarak farklılıklar gösterebilmektedir. Bu durum ahlakın göreceli bir kavram olduğunu mu gösterir? Hayır. Tam aksine özgürlük ve ahlak arasındaki ilişkinin toplumsal dayanaklarından kopartılarak ya salt bireyci ya da otorite ve devlet etrafında dizayn edilmeye çalışılan geniş yığınlara dayatılan kurallar yığını haline getirildiğini gösterir. Bu biçimsel farklılıklar zihniyetin ortak olduğu gerçeğini ortadan kaldırmamaktadır. Buradan yola çıkarak ahlakın göreceli olduğunu savunmak merkezi uygarlık sisteminin yani "negatif uygarlığın" hakim kıldığı bir algılama biçimi olarak değerlendirilebilir. Şüphesiz ahlaki kurallar kültürle bağlantılı olarak değişkenlikler gösterebilir ama bu onun evrenselliğini ortadan kaldırmaz.

Özgürlük Zorunluluğun Bilincine Varmak mıdır?

Özgürlükle ilgili problem teşkil eden yaklaşımlardan birisi özgürlüğün zorunluluğun bilincine varmak olduğu yönündeki iddiadır. Sol Marksist literatürde de bu iddia temel bir yaklaşım olarak öne çıkmıştır. Öncelikle şunu belirtmek gerekiyor, "zorunluluğun bilincine varmak" determinist bir yaklaşımın ifadesidir. Determinizm, doğada ve toplumda belirlenmemiş imkanlar olmadığını, olacak olanın bir şekilde olacağını söyler. "Zorunluluğun bilinci" tamamen bu bağlam içerisinde ele alınmaktadır. Yani doğada ve toplumda zaten belirlenmiş olan süreçler insana ne yapması, nasıl davranması gerektiğini anlatır. Zorunlulukçuluk hakikati ya da özgürlüğü ifade etmede bir yöntem olabilir mi? Soruyu şöyle de sorabiliriz, eğer her şey belirlenmiş ve olacak olan zaten gerçekleşecekse o zaman insanın bir şeylerin değiştirilmesi yönündeki çabalarının ne gibi bir anlamı olabilir? Bu durumda her şeyi kendiliğindenciliğe bırakmak daha doğru bir tutum olmaz mı? Olacak olan zaten olacaktır. O zaman bunun bilincine varmak ya da varmamak neyi değiştirecektir?

Eğer zorunlulukçuluk bir yöntem kabul edilirse o zaman şu soru ortaya çıkar; evrendeki bütün olayların, zamanın başlangıcından itibaren hiçbir istisna olmaksızın, olduklarından başka türlü olamayacak şekilde belirlendiği bir dünya nasıl bir dünya olurdu? Bu soruya verilecek cevap, böyle bir dünyanın kusursuz işleyen bir makine olacağıdır. Oysa bu metafor insana uygun düşen bir metafor değildir. Çünkü insan bu makinenin bir parçası olamayacak bir şeye, bilince sahiptir. Bilincin en önemli özelliği ise zorunluluğu ve ihtiyacı ayırt edebilme, yargıda bulunabilme, özgürlüğe ihtiyaç duymasıdır. Her şeyin önceden belirlenmiş olduğu ve "zorunluluğun bilincinde olmanın" özgürlük için şart olarak kabul edildiği determinist dünyayla, insanın bu özelliği birbirine zıtlık teşkil eder. Bu sadece insan açısından değil doğa açısından da böyledir. Doğada da zorunluluk değil, çeşitlilik, çoğulluk ve farklılık vardır. Bu üç durumun belli bir denge ve uyum içinde olması her şeyin önceden belirlenmiş bir durumdan değil aksine doğadaki her varlığın özgürce kendini eyleyişiyle bağlantılıdır.. Uyum ve denge zorunluluktan değil 'şey'lerin birbiriyle olan simbiyotik ilişkisinden kaynaklanır. Ali Fırat'ın, "evrenin amacı özgürlük olabilir mi?" diye ifade ettiği

şey bununla ilgilidir. Determinizm, doğadaki bu uyum ve denge halini 'mutlak zorunluluk' olarak ele alıp bunu insana uyarlayan bir ön kabule dayanır. İnsan açısından düşündüğümüzde, eğer bilinci insandan ya da insanı bilinçten soyutlarsak o zaman geriye kalan şey, mekanikleşme ve belirlenmiş zorunluluklar dünyasında işleyen bir makinenin basit bir parçası olma durumudur. Özgürlükle ilgili bu tarz determinist yaklaşımların sadece hatalı değil, aynı zamanda tehlikeli olduğunu da vurgulamak lazım. Bu anlayış klasik felsefeden başlayarak günümüze gelen bir anlayıştır. Klasik felsefenin pek çok filozofu insan doğasının sabit bir öze sahip olduğunu düşünmüşlerdir. İnsan doğasının sabit formlarıyla ilgili iddialar esasta seçkinler tarafından insanları oldukları yerde tutmak, özgürlük düşüncesi ve eyleminden alıkoyan görüşlerdir. İnsan doğasının sabit bir öze sahip olduğu fikri ile özgürlüğün zorunluluğun bilincine varmak olduğu tezi arasında fark yoktur. Sabit öz, belinlenmiş olana itaat etmeyi, boyun eğmeyi doğal bir durum olarak görmeyi ifade eder. Zorunluluğun bilincine varmak da aynı biçimde doğanın ve sınıfın belirlendiği sınırlara bağımlılığı anlatır. Zorunluluk muhtemelliği değil, kesinliği ve mutlaklığı içerdiğinden determinist bir tanımlamadır. Ve doğaya pozitivist bakışın doğrudan insan doğasına dayatılmasını ifade eder. Buna göre mutlak bir neden-sonuç ilişkisi vardır ve bu ilişki zorunlu bir ilişkidir. Ancak bu görüşün kapitalist modernist zihniyetin temellerini de oluşturan varsayım ve yaklaşımlarla sonuçlandığını olduğunu görmek gerekir. Yukarıda aktarmaya çalıştığımız gibi doğada bu tarz mutlak bir zorunluluk ilişkisi yoktur.

Özgürlüğün nedenselci-zorunlulukçu yorumunda Spinoza önemli bir yer tutar. Spinoza'da özgürlük zorunluluğun farkındalığıdır. Bu zorunluluk "tanrı yada doğa" adı verilen nedenselliklerle belirlenmiş, bütünsel düzenin ayrılmaz niteliğinden kaynaklanır. Spinoza'ya göre insanın kendi dışındaki nedenlerden bağımsız olarak kendi kendisini belirleyen bir varlık olduğu düşüncesi bir yanılsamadır. Ona göre ahlak da nedensel zorunlulukla özdeştir. Dolayısıyla doğadaki nedensellikten mutlak bir özgürlük düşüncesine karşı çıkar. Spinoza, insan için özgürlüğü aklın faaliyetleriyle bağlantılı ele alır. Ona göre biz insanlar, sonlu ve sınırlı varlıklar olduğumuz için bütün eylemlerimizin nedeni ve sorumlusu olamayız, dolayısıyla insan, başlangıçta kendi dışındaki nedenlerin eseri olan bir köleden başka bir şey değildir. Bununla birlikte insanının bu kölelik durumunu özgürlüğe dönüştürebileceğini de söyler. Bunun için, yani dünyada özgür olabilmek için yapılacak tek şeyin dünyada hüküm süren determinizmi kabul etmek, bunun zorunlu olduğunu anlamak, aklın bu kaçınılmaz zorunlulukla birleşmesini sağlamak gerekir. Eğer insan başına bir felaket geldiği zaman dünyadaki nedensellik zincirinin bu felaketi kaçınılmaz kıldığını kavrarsa sakin olur; onları bütün açısından, her şeyin birbiriyle bağlantısı açısından ele aldığı taktirde özgür olur.

Pek çok düşünür seçim yapma yetisini özgürlük olarak tanımlamıştır ancak buna karşın "seçim yapmaya etki eden, onu belirleyen etik değerler ne olmalıdır?" sorusu ortaya çıkmıştır.

Görüldüğü üzere Spinoza'da özgürlük bilgiyle, doğada hüküm süren nedenselliğe ilişkin bilgiyle gerçekleşir. Nedenlere ilişkin gerçek bilgiye sahip olmak, doğanın bütününe ilişkin tam bir bilgiye erişmek ve doğa da tanrıyla bir ve aynı olduğu için tanrının bilgisine sahip olmak anlamına gelir.

Spinoza'da özgürlük, determinizm veya daha doğru ifadeyle metafizik bir determinizm içinde gerçekleşen bir özgürlüktür ve kendi başına özgür irade yoktur. Bu özgürlük anlayışında her şeyin belirleyeni tanrıdır ve insan ancak tanrının belirlediği gerçekleşme süreçlerini anlayıp kavradığı ölçüde özgürleşebilir. Bizim irademiz dışında gerçekleşen her şey bizim kontrol edemeyeceğimiz bir nedensellik zinciri içinde gerçekleşir der.

Şüphesiz bilgi felsefesi bakımından olay ve olguların nedenlerini anlamaya çalışmanın yanlış bir tarafı yoktur, ancak nedenselcilik bu bilgiyi aşkınsallaştırarak ya da aşırı derecede maddileştirerek insanı bir çeşit kaderciliğe mahkum etmektedir. Bu durumda eğer nedenler hakkında uygun ve doğru bir bilgiye sahip değilseniz özgür olmazsınız. Spinoza için bu nedenler tanrısal olduğundan zaten hepsini anlamının,

bilmenin olanağı olamayacağı için özgürleşemeyiz. Bunu farklı bir okumayla da ele alabiliriz; olay ve olguların nedenleri hakkında "yeterli" bilgiye sahip olmak kendi başına insanı özgürleştirir mi? Ya da nedenler hakkındaki bilginin hakikat olduğunu belirleyen ölçü nedir? Eğer nedenlere dair bilgi dinsel veya sınıfsal bir bakışa dayanıyorsa bu bilginin evrensel olduğu iddia edilebilir mi? Eğer evrensel olmayacaksa o zaman tikel bir özgürlük anlayışını özgürlüğün temel ölçüsü olarak belirleyebilir miyiz? Soruları daha da çoğaltmak mümkündür. Spinoza'nın zorunlulukçu ve determinist(metafizik determinist) anlayışının kaderciliğe tekabül ettiği ve zorunluluğun bilincine varmanın özgürleşmeye değil ama içerilmiş bir köleliğe kapı araladığı görülmektedir. Ahlakın da tıpkı özgürlük gibi nedenselci bir yorumla ele alınması aynı problemin ahlak felsefesinde de hakim olduğunu göstermektedir.

Marks da tıpkı Spinoz'a gibi özgürlüğü zorunluluğun bilincine varmak olarak yorumlamıştır ama Spiznoza'nın metafizik determinizminden farklı olarak Marks, determinizmi "maddi koşullar" ve "nesnel durum"la izah etmektedir. Ona göre belirleyici olan maddi koşullar olduğu için bu koşullarda ortaya çıkabilecek değişimlerin sonucu olarak özgürlük gerçekleşir ya da gerçekleşmez. Maddi koşulların belirleyici kabul edilmesi ve sınıf eksenli bakış açısının determinist bir yaklaşım olduğu açık olmakla beraber Marks'ın komütaliteyi bireyin özgürleşme sürecinin zemini olarak görmesi ve yabancılaşma kavramını temel alarak özgürlük ve etik konusunda yaptığı analizlerle Spinoza'dan ayrıldığını belirtmek gerekiyor.

Özgürlük ve etik söz konusu olduğunda Kant'a vurgu yapmamak olmaz. Kant'ta özgürlük ve etik aksiyomu belirgindir ve Spinoza'dan ayrılır. Kant, özgürlüğü ahlak ve ahlakiliğin zorunlu bir ön kabulü sayar ve bilimsel determinizm ile özgürlüğü birbirinden ayırır. Determinizmin özgürlüğün bilimsel bir kanıtı olamayacağını ileri sürer. O, bu haliyle hiçbir şekilde özgür değildir. Fenomenal boyutuyla doğal bir varlık olarak insan, doğal nedensellik yasalarına bağlı olup kendi dışındaki nedenler tarafından belirlenir. Fakat ahlaki değerlerin konusu olan insan, pratik aklın buyruklarına uymak ya da uymamak bakımından özgür olan numenal (duygusal olmayan ve akılla anlaşılabilir olan) bir varlık, bir 'kendinde şey'dir. İşte söz konusu akıl tarafından yönetilebilme yeteneğine; dış nedenlere tabi olan iradeye karşıt olarak akla, aklın buyruklarına itaat eden failin otonomisine Kant, "özgürlük" adını verir.

İnsan doğasının sabit bir öze sahip olduğu fikri ile özgürlüğün zorunluluğun bilincine varmak olduğu tezi arasında fark yoktur.

Yani insan bir yönüyle deneyim dünyasına, diğer yönüyle de akılla kavranabilen numenal dünyaya aittir. İnsan, işte bu ikinci yönü ya da özelliğiyle irade sahibi özgür bir varlık olarak karşımıza çıkmaktadır. Kant'a göre özgür olmak duyusal dünyanın neden-sonuç zincirinin determinizmden bağımsız olmak demektir. Bu yanıyla Spinoza'dan ayrılır. Kant, bu şekilde doğanın hem içinde ve hem de dışındaki varlık olarak iki boyutlu insan telakkisiyle özgürlüğü ve ahlakı güvence altına alır.

Özetle Kant, özgürlük ideası olmadığında kendimizi yasa koyan, ahlaken özgürleşmiş varlıklar olarak göremeyeceğimizi söyler. Yani özgürlük ideası pratik olarak zorunludur ve ahlaklılığın zorunlu bir koşuludur onun için. Siyaset felsefesinde de akıl sahibi her varlığın doğuştan getirdiği bir özgürlük hakkına sahip olduğunu ve özgürlüğü hayata geçirmek için bir toplumsal sözleşmeyle tesis edilmiş bir sivil toplum durumuna girme ödevi bulunduğunu söyler. Ahlakın önceliği öğretisi, ikinci olarak da insanın eşitliğine beslenen inancı, eşitsizliğin çeşitli doğal ve sosyal kaynaklarını mahkum etmeyi ve nihayet insanın büyüklüğünün sadece onun bir ahlak varlığı olma niteliğine bağlı bulunduğunu öne sürer.

Ancak Kant'ın devlet ve özgürlük ilişkisini ele alırken çelişkili bir duruma düştüğünü belirtmek gerekiyor. Bir yandan devleti temellendirmek için özgürlük ve özgürlükten türetilen ahlak dışında hiçbir şeyin öne sürülemeyeceğini, yurttaşın refah ve mutluluğunun devlet iktidarına temel teşkil edemeyeceğini, söylerken diğer yandan da devletin özgürlük için bir engel değil fakat bir araç olduğunu söyler. Ona göre devletin özgürlük için bir engel gibi görünen eylemi ve faaliyeti, başkalarının özgürlüklerini engelleyen,

onların özgürlüklerine zarar veren eylemlere yönelindiği taktirde özgürlüğü koruyup destekler. Devletin müdahalesi ve engellemesi özgürlüğü ortadan kaldırmak veya sınırlamak yerine özgürlüğü korumak açısından gerekli olan koşulları sağladığı için Kant'a göre özgürlükle bağdaşmaz bir durum değildir.

Devletin özgürlük sağlayıcı bir yapı olarak kabul edilmesi Kant'ın, özgürlük ve etik arasındaki dolaysız ilişkiye dönük ileri sürdüğü tezlerin tartışmalı hale gelmesine yol açmaktadır. Çünkü devlet, doğası gereği toplumsal özgürlüğü ortadan kaldıran, onun önünde engel teşkil eden bir olgudur. Kant'ın göndermede bulunduğu devlet tahayyülü, Hobbes'un "hukuk devleti" dediği modern ulus devletten başka bir şey değildir. Ulus-devlet, hukuku ahlakın yerine ikame ederek kendisini özgürlüklerin ve hakların sağlayıcısı ve garantörü pozisyonuna sokarak toplumsal demokrasiyi ve özgürlüğü, devleti oluşturan sınıflar ve iktidar yapıları lehine kısıtlar. Ulus-devletin hukuksal düzeninin özgürlüğü koruyan bir olgu olduğu savı aynı zamanda Kant'ın "dış nedenlere tabi olan iradeye karşıt olarak aklın buyruklarına itaat eden failin otonomisi" olarak tanımladığı özgürlüğü de ortadan kaldırır ve aklı, devlet gibi bir olguyla özdeş saymaya götürür. Buna göre devlet herkes adına ortak aklı temsil eder ve "başkasının özgürlüğünü kısıtlayan özgürlüğe" müdahale ederek özgürlüğün problemsiz gerçekleşmesini sağlar! Bu durumda akıl olarak ifade edilen özne olma halinin hem pratik hem de etik bir değeri ya da işlevi kalabilir mi? Kalmaz, çünkü aklın - özgür aklın - son noktada gelip çarpacağı duvar o aklı belirleme, sınırlama hakkına sahip sayılan devlet olacaktır. Bununla birlikte "özgürlüğü kısıtlayan özgürlük" denklemine oturtulmuş bir bakışın esasta negatif özgürlüğe(bireycilik) tekabül ettiğini de belirtmek gerekir. Başkasının özgürlüğüne, haklarına saygı göstermek, onu gözetmek ahlaki bir tutum olmakla birlikte, her insanın ayrı bir özgürlük kategorisi olarak ele alınıp birbirinden yalıtıldığı; özgürlüğün toplumsal olanla ilişkisi ve toplumsal bir eylem olması yönünün göz ardı edildiği koşullarda Hobbes'un deyimiyle "herkesin birbirinin kurdu olması" ihtimali doğacağından, özgürlüğü bireysel kategoriye indirgeyerek birbirinden yalıtılmış olan bu özgürlükleri dengeleyecek ve sınırlarını belirleyecek bir aygıta(devlet) ihtiyaç duyulması kaçınılmaz bir zorunluluk olarak görülecektir. Zorunluluk anlayışının aynı zamanda "gönüllü kulluk" düzeninin tetikleyicisi olduğunu ve kitleleri biat'a zorladığını da eklemek gerekiyor.

Özgürlükten Vazgeçiş Eylemi Olarak Kurtarıcı Beklemek

Etienne de la Boetie, "Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev"(1576)adlı denemesinde iktidarın gönüllü kulluk aygıtları ile insanlara özgürlükleri nasıl unutturduğunu, onları nasıl bir pasif "politik kul" haline getirdiğini anlatır.[1] Boetie'in anlatmaya çalıştığı şey, bir bakıma zorunluluk ve determinizmin özgürlüğün ölçüsü olarak belirlenmesinin yol açtığı sonuçlara göndermede bulunmaktadır. Boetie'in baskı ve itaat arasında gördüğü ilişki biçimi "kulluk-bağımlılık" hiyerarşisi içinde işleyen ve rasyonalize edilen bir çıkar sistemine dayanır. Boetie, iktidarı yani egemenliği mümkün kılan şeyin iktidarın kendi varlığından; yönetenin kendi varlığından çok yönetilenlerin istemi olduğunu iddia eder. Bunun özgürlük ve zorunluluk arasında kurulan zorunluluk bağının yönetilenlerde yol açtığı etik ve zihinsel yarılmaya işaret ettiği söylenebilir.

İktidarın egemenliğine rıza üretme süreçlerine bakıldığında bu süreçlerin sistematik olarak toplumsal özgürlükleri yok etme pratiğini buna gönüllü olarak katılan kitlelerin üretimiyle gerçekleştirdiği görülecektir. Bu durum, özgürlük sorununu tartışırken projektörü iktidar olgusuna olduğu kadar "istekli kulluk" etmeyi seçen kitlelerin durumuna da çevirerek problemi bir de bu açıdan irdelemeyi gerektiriyor. "İçselleştirilmiş itaat"in toplumsal doğaya içkin bir davranış biçimi olmaktan çok, üretilmiş bir davranış ve psikoloji olduğunu elbette göz ardı edemeyiz. Ancak bu durum "içselleştirilmiş itaat'in" sosyo-psikolojik dayanaklarını göz ardı etmek gerektiği gibi bir yaklaşıma yol açmamalıdır. Genel bir yaklaşım olarak özgürlükten vazgeçişin "zorlama" ya da "aldatılmayla" gerçekleştiği tespiti doğrudur fakat kitlelerin çoğu zaman gönüllü bir teslimiyeti tercih ettiğini de unutmamak gerekiyor. Boetie'nin gönüllü kullaşmaya yol açan araçlardan

---

[1] Etienne de la Boetie, *The Politics of Obedience: The Discourse of Voluntary Servitude,* s. 67

birini "eğitim" olarak göstermesi nedenlerden sadece birisi olarak kabul edilebilir, ama uygarlık süreci aynı zamanda geniş yığınların egemenliğe, güce biat ederek, yani özgürlüklerinden çoğu zaman gönüllü olarak vazgeçip, kendi varlıklarının güvencesini otoritenin dayatmalarına teslim olmakta gördükleri bir süreçtir. Tiranlar, ancak onlar için özgürlüklerinden vazgeçen ve özgürlüklerini onlara teslim eden geniş yığınlar var olduğu için tirandırlar. "Güç tapıcılığı" ve "gönüllü kulluk" kaynağını mitolojik çağlardan, tanrı-kul paradigmasının domine ettiği "sosyolojik ve kültürel oluş" süreçlerinden alsa da zaman içinde tanrının yerini alan "somut ve görünür tanrı(devlet)" ve iktidar yapıları bu hakikat üzerinde yükselmişlerdir. Buradan bakıldığında insanlık tarihinin, özgürlüğüne büyük bir tutkuyla bağlı toplumsal güçlerin özgürlük mücadelesi ve direnişi ile özgürlüklerinden gönüllü olarak vazgeçen, "gücün", "otoritenin" varlığına rıza gösteren ve varlıklarını otoriteye, tiran'a armağan eden kitlelerin teslimiyet süreçlerinin toplamı olduğu söylenebilir. Özgürlüğü ele alırken meselenin bir de bu boyutuyla irdelenmesi özgürlük ve bilinç arasındaki ilişkinin daha doğru bir tanıma kavuşması açısından önem taşır.

Machivelli, "egemenliği olanaklı kılan şeyin yönetenin varlığı olduğunu"[2] söyler. İmam Gazali'den feyz alan Nizam-ül Mülk de "Allah'ın her zaman tebaa'nın yönetilmesi için seçilmiş birini görevlendirdiğini ve tebaa'nın görevinin, yöneten tiran bile olsa ona biat edip sabretmek olduğunu"[3] öğütler. Her iki durumda da halkın varlığının ancak yönetenin varlığına bağlı olduğu kabulü geçerlidir. Tarih boyunca bu anlayışın başat olduğunu görüyoruz. "Seçilmişler ve biat etmesi gerekenler" ikilemi neredeyse tanrısal bir kural olarak yerleşik hale gelmiştir. Halk yığınları kimi zaman din kimi zaman milliyetçilik veya başka bir gerekçeyle bu sürecin nesnesi haline getirilmişlerdir. Pek çok toplumda devlet ve iktidarların sorgulanmasının neredeyse "günah" düzeyinde görülmesi bu içselleştirilmiş kulluk psikolojisiyle doğrudan bağlantılıdır.

La Boeite'nin dikkat çekmeye çalıştığı şey biraz da budur. Soru şudur; tiran, insanların yurttaşlıklarını ona vermemesi, ona katlanma arzusuna sahip olmaması, tiran sevgisinin kendi özgürlüklerinden gönüllü olarak vazgeçmeye dönüşmüş olmaması durumunda ayakta kalabilir mi? Denilebilir ki, "peki baskı, algı yönlendirme gücü, ekonomik ve askeri(zor) olanaklara sahip olan egemenler karşısında halk yığınlarına başka seçenek bırakılmış mıdır?" Bu itiraz bir yere kadar haklı olarak görülebilir ama tartışmaya açıktır. Özellikle uygarlaşma süreci bu durumu ikinci davranış biçimin lehine perçinlemiştir. Boetie'nin belirtiği hususun kültürle bağını da göz ardı edemeyiz. burada sözünü ettiğimiz kültür elbette ki toplumsal kültür değildir. Çünkü tarihsel toplumun kültürel yapısı yönetim ihtiyacını duysa da onda geçerli olan şey demokratik yönetimdir ve itaat ya da kulluk gibi bağımlılık biçimleri henüz toplumsal ilişkilerde boy göstermemiştir. Ancak devletçi uygarlıkla birlikte toplumun demokratik yönetim ihtiyacının yerine merkezi uygarlığın iktidar anlayışı ve teknikleri ikame edilerek toplumsal kültüre iktidar kültürü bulaştırılarak toplumsal yapı bu yeni durumun nesnesi haline getirilmiştir. "Gönüllü kulluk" anlayışını esasta bu süreçle bağlantılı olarak ele almak gerekiyor. Elbette ki, burada bilinçli (ahlak ve özgürlükle bağlantılı bilinç anlamında) bir tercihten söz etmiyoruz.

"Bilinçli" bir tercih olarak devlet ve iktidarın güçlendirilmesiyle kendini garantiye alma güdüsünün geniş kitlelerde ortaya çıkıyor olmasının pek çok nedeni sıralanabilir. Hobbes'un "ölüm korkusu" karşısında "korunma" istemini yasalara ya da devletin meşruluğuna temel olarak göstermesi aslında kitlelerde yerleşik hale getirilen "insan insanın kurdudur" diskurunun bilinç altına yerleştiğini gösterir. Ancak toplumun, güvenlik arayışını ve ihtiyacını özgürlüğe tercih etmesinin trajik bir yanı vardır; "güvenliği sağlayan özne"(devlet-iktidar) bizzat güvenliği tehdit eden bir yapı olduğundan, özgürlük geri çıkışı mümkün olmayan bir kuyuya hapsedilmiş olur.

Özgürlükten "bilinçli" olarak vazgeçme davranışını biraz da Godot'yu beklemekle kıyaslamak mümkündür. Eninde sonunda bir kurtarıcının çıkıp bütün dertlere son vereceğine duyulan kadim umut, özellikle de modern zamanın insanları için artık bir patolojiye dönüşmüş durumundadır.

---

[2] Machivelli, *Prens*, Can Yayınları

[3] Nizam-ül Mülk. *Siyasetname*

"Godot'yu beklerken"[4], iki dünya savaşı ardından gelen yüzleşme ikliminde dikenli bir bitki gibi edebiyat alanını sarsmıştır… yalıtımın, anlamsızlığın, özgürlüğün, sorumsuzluğun izini sürer.

Tiranlar, ancak onlar için özgürlüklerinden vazgeçen ve özgürlüklerini onlara teslim eden geniş yığınlar var olduğu için tirandırlar

Beckett'in bu metninde bütün yollar varlık-yokluk sorununa çıkar, "istikbalin bağlı bulunduğu kişi" ya da "şey" beklenirken bellek çöker, gerçeklik yiter, düşünce iflas eder, özgürlük çabaları bağımlılığa evrilir, irade eylemsizliğe devrilir. Güç el değiştirse de kötüye kullanım sürer, insanın insana ettiği zulüm bitmez. "Godot'yu beklerken'in eylemsiz kahramanları Estragon ve Vladimir, beklerken vakit geçsin diye bir şeyler yapmaya çalışırlar. Oynadıkları oyunlar onlara "var oldukları izlenimin verecek" oyunlardır. Vladimir'e göre bu şekilde akıllarını kaybetmekten kurtulmuş olurlar. Ancak oyunun karakterleri tek başlarına ayakta durmakta bile güçlük çekerler. Düştüklerinde ayağa kalkamazlar. Yapacak bir şey yoktur onlar için. Sadece oyalanırlar. Heidegeger'in "var olmayı unutma durumu" olarak nitelendirdiği düşmüş/ sıradan bir oluşa yaslanarak ayakta kalmaya çalışırlar. insanı özgürleşmeye yaklaştıracak olan "varolmayı düşünme eylemi"ne geçilemez çünkü düşünce de bellek de güvenilmezdir ve daha da önemlisi Godot beklenmektedir ve Godot'yu bekleyenler sorumluluk alamaz. Beklemek arafta olmaktır çünkü. Ve insanı eylemsizlik duvarına asar.

Beckett'in kahramanları özgürlükten kaçışın sorumlulukları azaltacağını düşünen modern zamanın insanlarını anlatır. Kaçış aslında modern insanın kendi çaresizliğini örtbas etme eylemidir ve kaçış sürdükçe, sistem neyi dayatırsa onu yutan bir ruh hali ortaya çıkmaktadır. Modernitenin yarattığı insan tipi tıpkı Estragon ve Vladimir gibi kurtarıcının gelmesini bekleyerek kendini özne olmaktan çıkaran, sorumluluk olmaktan kaçınan, oyunlarla oyalanarak varoluşunu kanıtlamaya çalışan, ufukta beklediği kurtarıcı görünmeyince de özgürlüğünden vazgeçerek haklarını otoriteye devredip "huzurlu" bir yaşam arayan insanlardır artık.

Toplumsal İnşa Eylemi Olarak Özgürlük

Kapitalist modernite siyasal, ideolojik ve kültürel bir sistem olarak kendisini toplumsal yaşamın merkezine konumlandırırken, özgürlüğün nedenselci ve determinist yorumlarını dayanak olarak kullanmıştır. Bu yüzden özgür ve ahlak, kendisini onların garantörü olarak ilan eden modern devletin ve onun hukuksal düzenin dişlileri arasında öğütülerek iğdiş edildi. Liberalizm, toplumsallığın yerine bireysel "özgürlüğü" ikame ederek toplumu sürüleştirme politikası uyguladı. Özgürlük ve ahlak, özgürlük ve eşitlik, özgürlük ve demokrasi arasındaki dolaysız ilişki birbirinden kopartılarak tüm kavramalar, sahip oldukları gerçek anlamlardan soyutlanarak tersyüz edildi. Nesneleşme özgürlüğün yitimi, değer haline getirildi. Ali Fırat'ın "evrendeki çoğullaşma, çeşitlenme, farklılaşma" olarak tanımladığı özgürlük, siyasal anlamda homojenleşme ve farklı olanın reddedilmesine dayanan milliyetçilikle, bireysel düzlemde tüketim kültürünün basit bir nesnesi haline gelmiş, toplumsallıktan kopmuş insan tipolojisiyle, ahlaki anlamda ise, pragmatizme ve devlet hukukuna tabi kılınmış bir kültürün hakim kılınmasıyla tarihsel olarak toplumsallaşmanın deneyimlerinden ve özgürlük bilincinden süzülerek oluşmuş tüm değerlere karşıt bir kurumsallaşmayla ortadan kaldırıldı.

Eğer özgürlüğü "toplumsal inşa gücü" olarak tanımlıyorsak, modernitenin kurum ve kurallarıyla, dayandığı ve ideolojik kodlarıyla yol açtığı yıkımın bu inşa gücünü ortadan kaldırarak, devlet ve iktidara tabi kılınmış bir determinizmle toplumu özne olmaktan çıkarıp, inşayı kendi paradigmasına uygun olarak geliştirmeye yöneldiğini görmek önem taşır. Bu durum toplumsallaşmanın başlangıcından bugüne sahip olduğu ve inşa gücü sağlayan temel dinamiğin, yani ahlakın ortadan kaldırılmasıyla sonuçlanmıştır. Ahlak, toplumsallaşmayla ve özgürlükle doğrudan ilişkisi olan, onları koşullayan bir olgudur. Bunun tersi de doğrudur. Bu sebeple Ali Fırat, ahlakı "özgürlüğün katılaşmış hali, geleneği veya kuralı" olarak tanımlar. Bir başka değerlendirmesinde de ahlakı, "özgürlük

4 Samuel Beckett, *Godot'u Beklerken*

bilinci" olarak tanımlamıştır. Ve özgürlük bilincinin toplumsal ve komünal olanı inşa etme gücü olduğunu belirtmektedir. Eğer özgürlük bilinci yoksa ahlaki bir gelişmeden de söz etmek mümkün değildir. Çünkü "iyi" olan ancak özgürlük gibi bir eylemle birlikte düşünüldüğünde anlam kazanabilir. Sözgelimi, iktidarcı anlayışın reddi, temelde komünal toplumsallığın özgürlük anlayışıyla ilgili bir durumdur ama aynı zamanda bu karşıtlık ahlaki bir tutumdur. Ahlakiliği, toplumsallıktan ileri gelir. İktidar, toplumsal olanın reddi ve toplumsallığa ait değerlerin hırsızlığı olduğuna göre buna karşı durmak ahlaki bir eylem oluyor ve bu ahlakilik özgürlük bilincini besliyor. Çünkü yanlış olanı görmeden, ona tavır almadan doğru olanı yapabilmek mümkün değildir. Aynı parametre cinsiyet özgürlüğü için de belirtilebilir. Toplumsallığın ilk kırılma noktası kadının köleleştirilmesi olduğuna göre cinsiyet özgürlüğünü savunmak onun mücadelesini vermek özgürlük bilinciyle ilgili olduğu kadar doğrudan ahlaki bir tutum anlamı taşımaktadır. Ahlaki bir tutumdur çünkü temelinde toplumsallık bilinci ve toplumun eşit, özgür ve demokratik tarzda yaşayabilmesi inancı yatar.

Özgürlük meselesini ele alırken üzerinde önemle durulması gereken başka bazı konular da vardır. Bunlar demokrasi, politika ve eşitliktir. Devletçi uygarlık ve kapitalist modernite bu üç olguyu da tıpkı ahlak ve özgürlük gibi bağlamlarından kopartarak ters yüz etmiştir. Politikayı iktidar sanatına, demokrasiyi seçme-seçilme ve sistemin sınırları dahilinde belirlenmiş bireysel haklara; eşitliği ise farklılıkların reddi ve homojen toplum yaratmak hedefiyle tek tipleştirmeye indirgemiştir. Bununla birlikte "fırsat eşitliği", "eşit yurttaşlı" gibi pratik bir karşılığı olmayan sloganları tedavüle sürerek, kapitalizmin serbest piyasa olanaklarının özgürleştirici olduğunu ve herkes için zenginleşme fırsatı yarattığını iddia etmiştir.

Politika temel olarak toplumsal özgürlük sanatıdır. Yani devletçi, iktidarcı sistemin yüklemiş olduğu iktidarı yönetme sanatı gibi bir anlamla ele alınamaz. Politika asıl olarak demokratik özneler yaratma olduğuna göre doğrudan özgürlükle bağlantılı bir kavramdır. Bu anlamıyla politikleşmek önemli bir unsurudur. Politikleşmiş toplumlar da özgürleşmeye en yakın toplumlardır. Burada sözü edilen demokratik siyasettir. Demokratik siyasetin olmadığı koşullarda biat, itaat ve nesneleşme hakim olur çünkü devletçi-iktidarcı siyasetin odağında toplum, siyasetin merkezinde değil dışındadır ve bu nedenle kendini özgürce gerçekleştirme olanaklarından mahrumdur. Demokrasinin toplum ve bireyin kendisini özgür bir özne olarak doğrudan eylemsel kıldığı bir süreç olmaktan çok, sadece seçme-seçilme hakkına (verili siyaset zemininde bunu özgürce yapabilmenin koşulları da yok zaten) indirgendiği bir zeminde, özgürlüğün pratik bir karşılığının olamayacağı açıktır. Spinoza, iyi yönetim biçiminin demokrasi olabilmesi için, insanın özgürleşmesi, kendisini olumsuz ve onu bütünüyle edilgen kılan duygulardan kurtararak tamamen akla uygun bir yaşam, "iyi bir hayat sürmesi" gerektiğini söyler ve insanın bunu da ancak başkalarıyla birlikte yapabileceğini belirtir. Ona göre "mesele sadece aydınlanmış insanların kendi içlerinde nefrete, hasede ve hüsrana bir son vermeyi arzulamaları değildir, fakat onların başkalarındaki nefreti, hasedi ve hüsranı azaltmadıkları sürece ağır bir şekilde darbe yiyecek olmalarıdır." Spinoza'nın aydınlanmış insanı bundan dolayı bilgi arayışında başkalarıyla işbirliği içindedir ve bu işbirliği Hobbes'taki gibi korkuya değil fakat kendinin bilgisi ve bilgi gibi iyiliklerdeki ortak çıkara dayanır. Bu yüzden Spinoza, devleti ve otoriteyi insanların rasyonel, özgür ve mutlu yaşayabilmeleri için gerekli koşulları sağlayacak bir araç olarak görür. Ve en iyi devletin, aklın rehberliği altında yaşamayı mümkün kılan, dolayısıyla ifade özgürlüğünü temel alan devlet olduğunu düşünür. Spinoza'nın bu yaklaşımına vurgu yapmamızın nedeni aslında modern devletin onu yaratn fikirsel alt yapıdan bile ne kadar uzak ve kopuk olduğudur. Spinoza'nın, devleti yukarıdaki tüm "iyi" şeyleri sağlayacak bir kurum olarak görmesi elbette ki problemlidir. Bundan dolayı siyaset, insanların Spinoza'nın belirttiği bir eylemeler manzumesi olmaktan çıkmıştır. Siyasetin bu denli krizli bir duruma getirilmesi özgürlüğün de krizli bir gerçeklikle yüz yüze kalmasının önemli sebeplerinden birisidir.

Eşitlik meselesine gelince, modernite tüm aksi iddialarına rağmen eşitsizliğin sistemin varoluşu için zorunlu bir gereklilik haline getirildiği bir süreci anlatır. Bu sistemde o çokça dile getirilen "fırsat eşitliği", "eşit yurttaşlık", "haklar" gibi kavramlar

birer demagojiden ibarettir. Zira ne hukuksal ne ekonomik ne de etik açıdan bunu sağlayacakları kaynakları ve anlayışları yoktur. Aksine bu kaynakları tükettikçe var olacağına inanmış bir sistem söz konusudur. Bu sistemde eşitlik, ahlaki ve demokratik bir temele dayanmaz, daha çok güçlülerin "eşit" olduğu, güçsüzlerin ise bu "eşitler" arasındaki ekonomik, politik "eşitliğe" tabi kılınması gereken nesneler olduğu kuralı geçerlidir. Bununla birlikte ulus-devletin homojenleştirici niteliği, eşitliğin sosyal, ekonomik, kültürel, siyasal ve demokratik temeli, yani farklılıkların kabulüne dayanan bir temeli yoktur. Daha çok iktidar ve devletin belirlediği hukuksal, politik ve ekonomik zeminde devlete ve iktidar yapılarına karşı zorunlu ödevlerle yüz yüze bırakılmış geniş yığınların tek tipleştirilmesi söz konusudur. "Milli birlik, milli değerler" vs. denilen şey işte bu eşitsizliğin ideolojik temelidir. Sahip olduğumuz doğuştan gelen tüm haklar yukarıdaki argümanlar kullanılarak ortadan kaldırılmaktadır. Farklılıkların reddine dayanan bu "eşitlik" anlayışı daha çok hukuki bir terim olup ulus-devlette birey ve topluluklar arasındaki farkları gözetilmeksizin herkesi tepeden belirlenmiş tek tip hak ve ödevlerle yüz yüze bırakmayı içerir. Ali Fırat'ın, "farklılık, evrenin olduğu kadar toplumun da esaslı özelliğidir. Farklılık aynı türden hak paylaşımına kapalı bir kavramdır. Eşitlik ancak farklılıklar esas alındığında anlamlı olabilir(…) gerçek adalet ancak farklılıkları temel alan bir eşitlik anlayışı içinde gerçekleşebilir" biçiminde ifade ettiği durum, eşitliğin esasen adaletle ilgili olduğunu ve ancak farklılıkların varlığının ve dolayısıyla haklarının "ama"sız kabulüyle mümkün olduğunu anlatır.

Ulus-devlet ve dayandığı ideolojik kodlar, eşitlik kavramını sosyal Darwinist bir bakışla ele almıştır. Farklı ve dezavantajlı olana yaşama hakkı tanınmadığı gibi bu kodları öteki'yi dışlayarak yok etmenin "makul" ve meşru gerekçesi olarak kullanmıştır. Bu sadece kapitalist moderniteye özgü bir şey değildir. Reel sosyalizm örneğinde de karşılaştığımız "mutlak ve tam eşitlik" dayatmasının, tıpkı ulus-devlet sisteminde olduğu gibi değişik toplumsal yapıları nasıl homojenleştirip farklılıkların yok edilmesini eşitlik olarak ele aldığı biliniyor. Reel sosyalizm eşitlik ve özgürlük kavramlarını salt sınıfsal alana ve determinizme hapsederek farklı olanı sınıf dışı ilan edip bertaraf etmeyi öncelemiştir. Liberalizmin eşitlik anlayışı ise negatif özgürlüğe(bireycilik) kutsal bir anlam yükleyip, bireyciliği toplumun bütün hücrelerine yayarak esasta eşitsizliğin zeminini daha fazla sağlamlaştırmıştır. Birinin lehine olanın diğerinin aleyhine olduğu, para-iktidar ve zor araçlarının yükselmek için ölçü haline getirildiği liberal sistemde bu araçlara sahip olmayanların eşitliği de özgürlüğü de yok sayılmaktadır.

Sonuç itibariyle özgürlüğü determinist, varoluşçu, nedensel, sınıfsal ya da liberal bağlama oturtan yaklaşımların ahlakı da aynı zemine oturtarak daraltması, ters yüz etmesi ve bu iki kavramın -bir aradalığına felsefi anlamda vurgu yapılmış olmasına rağmen, gerçekte- birbirlerinnden kopmasının yolunu açmıştır. Özgürlük ne nihilist bir yorumla ne de determinist bir yorumla ele alınamayacak denli geniş bir konudur. Merkezi uygarlık dediğimiz negatif uygarlık sürecinin yarattığı kavramlar ve bu kavramlara yüklenen parçalı anlamlar, olguyu kendi gerçek halinden kopartıp "kendisi olmayan bir kendilik" mecrasına sürüklemiştir. Temelde ahlaki bir eylem ya da kendini eyleyiş süreci olan özgürlük, toplumsallıkla doğrudan bağlantılıdır. Toplumsallıktan kopmuş bir bireycilik özgürlük olmadığı gibi, toplumsallık adına bireyin özgürlüğünü yok eden belirlenimci anlayışların da özgürlükle ilişkisi yoktur. Ahlak için de aynı şeyler belirtilebilir. Ahlak özgürlük bilinciyse, o zaman onu toplumsallıktan ayrı ele almak mümkün değildir. Çünkü bu bilinci yaratan toplumsallıktır ve birey de bu toplumsallığın sonucu olarak bilinç kazanmıştır. Bunları birbirinden ayırarak ahlak ve özgürlük kavramlarını tanımlamaya çalışmak problemin özünü oluşturmaktadır.

İçindekiler İçin Tıklayınız

Doğada Özgürlük ve Zorunluluk

Ekolojik Etik Bir Sorun

Murray Bookchin

Batı düşüncesindeki en değişmez fikirlerden biri, doğanın acımasız bir zorunluluk bölgesi, amansız bir yasaya uygunluk ve yükümlülük alanı olduğu nosyonudur. Bu temel fikirden iki uç tavır ortaya çıkmıştır. Ya insanlık dinsel, daha güncel deyişle "ekolojik" bir alçak gönüllülükle "doğal yasa" diktasına teslim olmalı ve "mağrurca" çiğnediği aşağı karıncaların yanı başındaki sefil yerini almalı ya da "doğal zorunluluk" yükümlülüğünden tüm insanlığı nihai olarak "özgür kılacak" ortak bir tasarı içerisinde, teknolojik ve ussal kurnazlığıyla doğayı "fethetmelidir" -insanın insana boyun eğmesini de gerektirebilen bir girişim.

Yarı-dinsel bir dingincilik olan birinci tavır, "derin ekoloji", "karşı-insancılık" ve sosyobiyoloji ile örneklenirken, eylemci bir yaklaşım olan ikincisi doğal dünyaya karşı buyurgan bir tavır takınan, her şeyi bilen Liberal ve Marksçı bir insanlık imgesiyle örneklenir. Doğanın "yasalarının ussal açıdan açıklanabilir ve esas olarak zorunlu olmaları anlamında, düzenli, anlaşılabilir bir doğa kavramını üstlendiği zaman, modern bilim, -değerden arınmış nesnellik savlarına karşın- farkına varmadan etik bir giysi giyer.

İlkçağda Yunanlılar, doğal dünyanın bu düzenli yapısını, doğal görüngülerde bütünüyle öznel bir varlık yaratmış evrensel bir *nous* veya *logos* olarak ele aldılar. Ancak sadece küçücük bir vurgu değişimiyle, bu aynı düzenli doğa nosyonu, "özgürlük zorunluğun tanınmasıdır" (Hegel'in tanımının, Friedrich Engels tarafından başka türlü söylenmesi) biçimindeki kasvetli sonuca yol açabilir. Bu durumda, özgürlük kurnazlıkla karşıtına dönüştürülür: yalnızca ne yapabileceğimize veya yapamayacağımıza ilişkin *bilinçliliğe.*

Yüksek bir "Tin" (Hegel) veya "Tarih" (Marx) diktasına tabi kılınmış, içselleştirilmiş bir özgürlük görüşü, yalnızca Luther'in Kilise hiyerarşisinden kopuşuna yardım etmekle kalmadı; aynı zamanda diyalektik maddecilik adına Stalin'in en berbat aşırılıklarına ve toplumsal "gelişimin doğal yasaları" kalkanı altında Rusya'yı acımasızca sanayileştirmesine ideolojik bir dayanak sağladı. Ayrıca bu görüş, insan davranışını sadece dışsal ve içsel uyaranlara verdiği tepkilere indirgeyen, aşırı derecede belirlenmiş, tam bir Skinnerci[1] dünya nosyonuna da yol açabilmektedir.

Bu aşırılıklar bir yana, zamanımızın geleneksel bilgeliği hala doğayı, insanlığın -bırakınız özgürlüğüne- yaşamını sürdürmesine ve refahına karşı bir saldırı oluşturan, -maddi açıdan olduğu kadar ahlaki açıdan da- acımasız bir "zorunluluk alanı" olarak görmektedir. Hobbes gibi distopyacı düşünürlerle Marx gibi ütopyacı düşünürlerin önemli entelektüel mirasını taşıyan, belli başlı akademik disiplinlerin kendilerini tanımlamaları bu gerilimi, daha doğrusu bu çatışmayı somutlaştırmaktadır. Ekonomi, "kıt kaynaklan"nın insanlığın "sınırsız gereksinmeleri"ni

---

[1] B. F. Skinner, Ivan Pavlov tarafından kurulan davranışçı ruhbilimin gelişimine büyük katkısı olmuş bir Amerikalı ruhbilimcidir. Temel varsayımını, davranışların genel yasalar gereğince işlediği görüşü oluşturmaktadır. Davranışın en önemli belirleyicilerinin organizmanın dışındaki olaylar olduğu ve bu olayları değiştirmelde davranışlara istenilen yönün verilebileceğini ileri sürmüştür. Skinner›in görüşünde, bireylerin davranışı dış dünyanın doğrudan bir ürünüdür, -ç

karşılamayacak kadar yetersiz olduğu düşünülen zorunlukçu, hatta cimri bir doğanın potasında biçimlendirilir. Bireyin yüceltilmiş enerjisinin kendi anlatımını, dış doğanın boyun eğdirilmesinde bulacağı fazladan bir kazanımla, ruhçözümlemeci biçimiyle ruhbilim, insani içsel doğanın denetlenmesinin önemini vurgulamaktadır. Çalışma, toplum, davranış ve hatta cinsellik kuramları insani amaçlara hizmet etmek üzere, bir anlamda "hükmedilmesi" gereken bir zorunlukçu doğa imgesine -muhtemelen, doğal olanın, seçim ve özgürlük öğelerine izin vermemesine ilişkin eski bir inanca- dayanmaktadırlar. Doğa felsefesinin kendisi de bu acımasız derecede zorunlukçu imge tarafından kirletilmiştir. Gerçekte bu imge, çoğunlukla hiyerarşik olarak yapılandırılmış bir "doğal düzen"e göre biçimlendirilen, hiyerarşik bir topluma yönelik ideolojik bir dayanak sağlamıştır.

Genellikle Aristoteles ile ilişkilendirilen bu imge ve toplumsal içermeleri, tahakküm -çok daha zararlı durumlarında ırksal ve cinsel ayrımcılık ve en karabasan biçiminde ise tüm halkı toptan yok etme- açısından evrensel bir dayanak olarak hala aramızda yaşamaktadır. "Tin"in veya "Tanrı"nın ("He" veya "it"), aşkın türden doğaüstü bir nitelik yüklediği ve yaratmış olduğu düzenli evreni yönetme görevi verdiği bir yaratık olarak, ahlaksal bir göreve yükseltilmiş "insanoğlu", bu muazzam ideolojik aygıttan ortaya çıkmaktadır.

Dualizmi Aşmak

İlk bakışta, zorunluluk ve özgürlük arasındaki -muhtemelen doğa ve toplum arasındaki- çatışmayı çözmenin, doğal dünyaya yönelik bütünüyle yararcı tavırlara dayalı değer sistemlerinde varolan iki dünya arasında köprü kurulmasını gerektirdiği görülmektedir. Kesinlikle doğru olmasına karşın yine de, insanlığın doğayı istismar etmesi hayatta kalabilmemizin maddi koşullarını yok ediyor biçimindeki argüman, bütünüyle araçsaldır. Bu argüman, doğaya ilişkin insani kaygının, çok benzersiz ve farklı bir tarzda da olsa parçası olduğumuz yaşam dünyasına yönelik bir duyarlılık yerine, kişisel çıkara dayalı olduğunu varsayar. Böylesi bir değer sisteminde doğayla olan ilişkimiz, kendimize zarar vermeksizin doğal dünyayı yağmalama başarımızdan ne daha iyidir ne de daha kötü. Bu, ancak varolan yaşam-biçimlerinin ve ekolojik ilişkilerin yerine koyabileceğimiz, her ne kadar sentetik, basit ve mekanik olsalar da yeterli bir şeyler bulabildiğimiz takdirde, doğal dünyayı zayıflatmaya yönelik bir başka yetkidir. Günümüzün ekolojik bunalımını şiddetlendiren kesinlikle bu yaklaşımdır.

Ayrıca doğa ve toplum arasındaki mekanik bir ikiciliğe (dualizm) dayandırılan, doğal ve toplumsal dünyalar arasındaki açıklığı köprüyle aşma girişimleri, her ne kadar aşmaya çalışsalar da, bu ikiciliği dolaylı yoldan koruyabilmektedir. Bu türden bütünüyle yapısal bir yaklaşım, beden ile kafa, gerçeklik ile düşünce, nesne ile özne, kır ile kent ve sonuçta toplum ile birey arasında bölünmelere yol açmaktadır. Doğa ile insanlık arasındaki birinci bölünmenin, kuramsal duyarlılıklarımızda olduğu kadar günlük yaşamlarımızda da çok çeşitli bölünmeleri beslemiş olduğunu söylemek zorlama olmayacaktır.

Bu ikicilikleri sadece ikiliğin bir öğesini bir diğerine indirgeyerek yenme girişimi ya da ciddiyetle, insanlığı doğa içinde eritme girişimi bir boş inançtan başka bir şey değildir. *Tinin Görüngübilimi*'nde Hegel'in söylediği gibi "tüm ineklerin siyah olduğu" evrensel "gece", doğal evrimin önemli bir ürünü olan insanlığın biricikliğini ve çeşitliliğini feda ederek birlik elde etmektedir. Bu türden indirgemecilik sadece, yaygın olan mekanikçi maddeciliğin karşılığı olan kaba bir mekanikçi tinselciliğe yol açmaktadır. Her iki durumda da süreklilikleri olduğu kadar farklılıkları ve aşamalanmaları da göz önünde tutan ayırtılı bir evrimsel görüngüler yorumunun yerini, bir sürece giren evreleri ortadan kaldıran, kolaycı bir ikicilik alır. Bu anlayış, günümüzdeki biyosferin mirasçısı olduğu büyük ayrımlar zenginliğini -evrimimizi oluşturan ve neredeyse tüm varolan görüngülerde saklanan, zengin, doğurgan yapıtaşlarını- önemsemeyen, kolaycı ve gizemci bir "Birliği" içermektedir.

Çağdaş disiplinlerin en organiklerinden biri olan ekolojinin kendisinin, organik düşünme yöntemlerinden -yani içsel olarak, ayrımları birbirlerinden, tam olanı tohumsal olandan, kompleks olanı basit olandan türeten veya çıkarsayan us biçimleri bakımından- kısacası sadece tipik matematiksel tarzdaki varsayımlardan sonuçlar "çıkararak" veya yalnızca

"olguları" çizelgeler haline getirip sınıflandırarak, organik ve çıkarımsal olarak düşünmekten yoksun olması şaşırtıcıdır. Çoğunlukta muhasebecilerle ekolojistler, günümüzde çok yaygın olan, süreçsel ve gelişimsel olmaktan çok, büyük ölçüde çözümlemeci ve sınıflandırmacı bir usavurma kipini paylaşmaktadırlar. Çözümlemeci, sınıflandırmacı ve tümdengelimli usavurma kipleri otomobil motorlarının parçalarını biraraya getirmek ya da binalar yapmak açısından uygun olabilmelerine karşın, durmaksızın gelişen bir sürekliliğin parçası oldukları halde her biri kendi bütünlüğünü taşıyan süreçsel evrelerin araştırılması sırasında son derece yetersiz kalırlar. Yaşam-biçimlerini, yaşamın yaratıcı görüngüsünün parçası olarak görmek yerine, zenginliğin hizmetine verilmiş «doğal kaynaklar», üretim etmenleri olarak görürsek, yaşamın kendisini anlamayı pek başaramayız. Bu mekanikçi duyarlılık ve onun çözümlemeci düşünce kipi, süreçsel düşünceye, bu düşüncenin gelişiminin ve evrelerinin -hem farklılıklarının hem de sürekliliklerinin- anlaşılmasına yabancıdır.

Oldukça parçalanmış dünyamızda, "yabancılaşma"nın kaynağı olarak insanlığın doğadan "kopması"nı göstermek, giderek basmakalıplaşıyor. Farlklılaşmanın, hem yadsınmış olan bir şeyin yeni olanın içine özümlenmesini, hem de eski varlık biçimlerinden ayrılmayı gerektirmesi anlamında, *her* sürecin bir yabancılaşma biçimi olduğunu görmek zorundayız ve bu nedenle bütünün, kendi gizilgüçlerinin çok değişik biçimlerde gerçekleşmesi olduğunu anlamamız gerekiyor. Bu nitelikteki farklılığı, (gerçekte tüm biçimlerindeki "öteki"ni), emir ve boyun eğme çevresinde yapılanmış, çatışan ilişkiler topluluğu içine yerleştiren yaygın bir yönetim epistemolojisi, yabancılaşmanın hem kendini ifade ya da kendini dile getirme hem de karşıtlık olarak anlaşılmasıyla açıkça çelişmektedir. "Öteki"nin, her ne kadar farklılaşmış olsa da, en azından bir bütünün parçası olması, bölünmeyi sadece çatışma veya parçalanma olarak anlayan bir deneyim akışı halindeki modern akla uygun düşmez.[2]

Daha doğrusu, gerçek dünya karşıtlık halinde bölünmüştür; mücadeleyle, uzlaşmayla -ve aşmayla- düzeltilmesi gerekmektedir. Ancak, evrimin itici gücü bir anlam taşıyorsa eğer, bu, hem aşamalı hem de birleşik olan süreçsel bir süreklilik, hem daha basitten daha kompleks olana doğru ortak bir gelişim hem de birbirinden türemiş evrelerin bir akışı olmasındandır. Doğada ve toplumda gelişmenin uzun vadeli karakteri olarak, ne çatışmanın ne de farklılaşmanın, diğerini geçersiz kılmasına izin verilmemelidir.

Katılımcı Evrim

O zaman gelişimsel süreçlerdeki komplekslilikten, çeşitlilikten ve çeşitlilik-içinde-birlikten söz etmenin anlamı nedir? Tarım zararlılarından kimyasallarla korunan monokültürün (tek tip ürünün), zararlılar karşısındaki korunmasızlığı giderek tehlikeli boyutlara ulaştığı halde, çok sayıda bitki ve hayvan türlerinin birbirleriyle etkileştiği, çok çeşitli ürünlerin polikültürde bir arada yetiştirilmesi, zararlı popülasyonları üzerinde doğal denetim oluşturduğu inancına dayanarak, ekolojistler genellikle, çeşitliliği bir ekolojik kararlılık kaynağı olarak ele alırlar.[3]

Ancak son zamanlara değin, daha kompleks türlerin ve ekotoplulukların gelişmesinin biyolojik -ve toplumsal- evrimi belirlemiş olması olgusu, daha da meydan okuyucu bir sorunu ortaya koymaktadır. Tarımsal bir bakış açısından bir eko-topluluğun çeşitliliği, büyük bir kararlılık kaynağı olabilir; ancak evrimsel bir bakış

---

[2] Son zamanlardaki Frankfurt Okulu'nun toplumun geleceğine ilişkin hiyerarşik olmayan ve ekolojik bir görüşe başvurduğu anlamına gelen saçmalıklara karşın, en yetkin düşünürleri Max Horkheimer ve Theodor Adorno hiçbir şekilde hiyerarşi ve egemenliği kararlılıkla eleştirmemişlerdir. Daha çok, onların görüşleri açıkça kötümserdi: iyi ya da kötü, us ve uygarlık, "..güçlü bir hiyerarşi kurmak için... birlik ve işbirliğinden yana olabilecek uzlaşmayan bireyleri gerektirir. ...Modern partiler ve devrimlerinkine benzeyen, eski dinler ve okulların tarihi bize, hayatta kalmanın bedelinin uygulamaya dâhil olma ve fikirlerin egemenlik biçimine dönüşümü olduğunu öğretiyor." Bakınız, Horkheimer ve Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği* (Dialectic of Enlightenment; New York: Herder and Herder, 1972; p. 213, 215; ilk olarak 1944'de yayınlandı). Bu düşünürlerin gücü, sundukları çözümlerden değil, olguculuğa karşıt olmalarından ve ortaya attıkları kuramsal sorunlardan kaynaklanıyor. Onları proto-toplumsal ekologlar ve çok az da olsa biyo-bölgeciliğin (bioregionalism) öncüleri yapma çabaları, fikirlerini büyük ölçüde yanlış yorumlamanın veya daha da kötüsü yapıtlarını okumadaki tam bir başarısızlığın sonucudur.

[3] Yaklaşık yirmi beş yıl önce, Charles S. Elton gibi ender çalışma arkadaşlarıyla birlikte öncülüğünü yaptığım zaman, bu yaklaşım henüz oldukça yeniydi. Bugün organik bahçecilik yöntemleriyle birlikte, bu yaklaşım da ekoloji ve çevreci düşüncede yaygınlaşmıştır.

açısından bir ekotopluluğun çeşitliliği, başlangıç halinde bile olsa, doğa içinde sürekli genişleyen bir özgürlük kaynağı, *yaşambiçimlerinin kendi gelişimlerine çeşitli derecelerde seçmeyi, kendisinde doğrultululuğu ve katılımı sokmaları* için bir ortam olabilmektedir.

Canlı varlıkların evriminin salt edilgin bir süreç, sadece rastlantısal genetik değişimler ile "seçici" çevresel "güçler" arasındaki kesişme noktalarının ürünü olmadığını belirtmek ve "türlerin kökeninin", yaşamın sadece belirsiz bir "seçici" sürecin "nesnesi" olduğu rastlantısal etmenlere bağlı olarak, bir yaşam-biçiminin "hayatta kalabilme" açısından "uygunluğunu" belirleyen dış etkilerin bir sonucu olmadığını ileri sürmek istiyorum. Biyosferdeki çeşitlilik artışı, içinde türlerin kendi yaşamlarını sürdürebilmeleri ve değişimleri açısından etkin bir rol oynadıkları yeni evrimsel *patikalar,* daha doğrusu alternatif evrimsel doğrultular açmaktadır. Başlangıç halinde bile olsa, canlı evriminde seçme vardır; daha doğrusu türün yapısal, fizyolojik ve her şeyin ötesinde nörolojik açılardan kompleksliliği artarken, seçme de artar. İçinde türlerin evrimleştiği ekolojik bağlamlar -bu türlerin oluşturduğu topluluklar ve etkileşimler-, giderek kompleksleşirken evrim ve yaşam-biçimlerinin kendi seçiciliklerinin artması için yeni yollar açmakta, daha büyük komplekslilik doğrultusunda sürekli artan derecelerde kendi evrimlerine katılabilen bu türleri bütünüyle destekleyen belli türdeki seçim için zemin sağlamaktadırlar. Aslında türler ve içinde bu türlerin daha karmaşık evrimsel gelişim biçimleri yaratmak üzere etkileşimde bulundukları ekotopluluklar, giderek bütünüyle evrimden sorumlu "güçler" olmaktadır.

"Katılımcı evrim" adını verdiğim bu görüş, insan dışında kalan diğer yaşam-biçimlerini dışsal seçici güçlerin "nesneleri" olarak gören yaygın Darvinci veya yeni-Darvinci sentezlerle anlaşmazlığa düşer. Henry Bergson'un yarı-gizemci *elan vital'i* (yaşam atılımı, -ç.) içeren, "yaratıcı evrim"iyle de en az o kadar anlaşmazlık içindedir. Biyologlar gibi ekolojistler de, (sadece "mücadele"nin değil) ortakyaşamın ve (sadece "rekabet"in değil) katılımın, türlerin evriminde etkili oldukları nosyonu ile henüz uyuşamamışlardır. Yaygın doğa görüşü hâlâ doğal dünyanın sadece "zorunlukçu" karakterini vurgulamaktadır. Bu betimlemelerdeki "zalim" doğa, yokoluş için -insanlığın sadece kültürünün ve aklının ışığı ile karşı çıkabildiği, anlamsız bir devinimin her şeyi kuşatan karanlığı için- teselli sunmaz. Böylesi ifadeler doğal dünyaya, anlamlı olmaktan daha çok insanbiçimci, karmaşık bir etik boyut katarlar.

Her ne kadar insanbiçimci bile olsa bu ifade, bir evrimsel kuramı oluştururken göz ardı edilemeyecek doğal evrimdeki bir mevcudiyeti -öznellik ve özellikle de insan bilincini- gerektirir. Doğal dünyanın gizilgüçlerinde, en azından öz-bilinçlilik ve öz-düşünüm olarak insan istenç ve özgürlüğünün, kendilerine ait doğal tarihleri olduğunu makul olarak ileri sürebiliriz -bu görüş, insan istenç ve özgürlüğünün; bütün görüngülerin, bir süreçsel "ürün"ün dışında ve içinde yer alan önceki gizilgüçlerden aşamalı olarak gelişmesiyle çelişecek denli öncelsiz ve benzersiz olan tüm gelişimden bir kopuşun ürünü sui generis (eşi bulunmaz) oldukları görüşünün karşısında yer alır. Böylesi savlar, doğal dünyayı kararlaştırdığımız gibi ele alma -daha doğrusu Marx'ın *Grundrisse'de* belirttiği gibi, doğayı sadece "insan türünün bir nesnesi, bütünüyle bir yararlılık meselesi" olarak kabul etme- çabalarımızı destekleme amacındadır.

Hayvanların kendi evrimlerinde yaptıkları belirsiz seçimlerle, insanların toplumsal yaşamlarında sergiledikleri istenç ve yönelmişlik derecesi birbiriyle karıştırılmamalıdır. Ayrıca doğal komplekslilik tarafından olanaklı kılınmış, başlangıç halindeki özgürlük, insanların ussal kararlar alma yeteneğiyle de karşılaştırılamaz. Bütün hayvanların evriminde, başlangıçtan beri görülmelerine karşın, ikisi arasındaki farklılık nitelikseldir. Evrimleşen yaşam-biçimleri ile onları, yaşamlarını sürdürebilmeleri için "seçen" çevresel güçler arasındaki yakın etkileşimi göz ardı etme eğilimimiz, evrim kuramında hâlâ varolan mekanikçi bir önyargıdır. Bütün karşı-Dekartçı itirazların aksine, insan dışında kalan yaşam-biçimlerini hâlâ makineler veya devinimsiz varlıklar olarak görüyoruz. Yapısal olarak, onları protoplazmayla doldurabilmemize karşın, işleyiş bakımından mekanik araçlara yüklediğimiz anlamı onlara da yüklüyoruz -bunun, işçilerin "eller" veya "çalışanlar" olarak ele alınması gibi, ekonomik yararlılıkla birlikte varolan bir yargı olduğu belirtilmelidir.

Yapıtının anıtsal doğasına rağmen, Darvin evrim kuramını bütünüyle organik hale getiremedi, "türlerin kökeni"ne derin bir evrimsel duyarlılık kazandırdı, ancak çömezlerinin kafalarındaki tür, inorganik makineler ile mekanik olarak işlev gören organizmalar arasında bir yerde durmaktaydı. Genellikle 19. yüzyıl İngiliz bilimini besleyen Locke'un atomculuğundan derin şekilde etkilenmiş olan Darvin'in kendi yapıtının deneyci (ampirik) kökenleri de eşit derecede önem taşımaktadır. Bütün büyük kitaplarda görülen ayırtıları göz önünde tutan *Türlerin Kökeni,* tek tek türlerin kökenlendikleri, evrimleştikleri, uyum sağladıkları, yaşamlarını sürdürdükleri, değiştikleri veya eğer çevrelerinden yalıtılırlarsa, yokoluş cezasını ödedikleri yolları açıklamaktadır. Bu açıklamada herhangi bir tür, normal olarak onunla etkileşen ve karşılıklı bağımlı olan yaşam-biçimlerinden yalıtılmış durumda, bütünüyle yaşam dünyasının yerine geçer. Kesinlikle avcı organizmalar av organizmalarına bağlı olmalarına karşın, Darvin atadan yeni kuşaklara uzanan çizgiyi yüce bir yalıtılmışlık içinde gösterir, öyle ki ilk *Eohippus* adım adım bir köpek benzeri avam durumdan tombul ve semiz bir yarış atının aristokratik görkemine doğru yükselir. Önceki "kayıp halkalarından" *Equus caballus*'un son noktaya varan güzelliğine uzanan kemiklerin paleontolojik çizelgesi gerçekten ortaya çıkan bir varlığın gerçekliğinden daha çok, Robinson Crusoe'un bir İngiliz gemicisinden kendi kendine yeten bir ada sakinine uyarlanmasına benzemektedir.

Bu gerçeklik, ekolojik bir anlamda bağlamsaldır. At sadece düşmanları ve besinleri arasında değil, büyük çeşitlilikteki bitki ve hayvanlarla yaratıcı biçimde etkileşerek yaşadı. At tek başına değil, aynı zamanda Equus caballus'un "yükselişi"nin, otlaklarını paylaşan ve koruyan ve hatta bu otlakların yaratılmasında büyük bir rol oynamış olan diğer otoburların yükselişiyle birlikte gerçekleşmesi gibi, sürekli-değişen eko-topluluklar içinde evrimleşti. Gerçekten de Eohippus'tan Equus'a doğru sıralanan kemik dizisi, içinde atasal hayvanın ve onun soyundan gelenlerin diğer yaşam-biçimleriyle etkileştiği eko-toplulukların ardışıklığının kanıtıdır.

Daha uygun olarak *Türlerin Kökeni*, hem türlerin evrimi hem de eko-toplulukların evrimi olarak da yorumlanmak üzere değiştirilebilinir.[4] Daha doğrusu, topluluğu evrimin ön planına yerleştirmek türlerin bütünlüğünü, değişme güçlerini ve eşsiz gelişim çizgilerini yadsımaz. Türler, doğal süreçte başlangıç halindeki özgürlüklerini bütünüyle kullanarak, kendi evrimlerinin esas katılımcıları -sadece edilgin yapıtaşları değil, etkin varlıklar- olurlar.

İstenç ve us eşi bulunmaz (*sui generis*) değillerdir. İstenç ve usun, kompleks olmanın kazandırdığı çoğalan seçimlerde, ve kompleks ekotoplulukların büyümesiyle ve giderek kompleksleşen sinir sistemlerinin gelişmesiyle açılan alternatif yollarda -kısaca, yaşam-biçimlerine hem içsel hem de dışsal olan süreçlerde-kökenleri vardır. Evrimden çok genel olarak söz etmek, tüm süreci oluşturan özgül evrimsel süreçleri gizlemeye çalışmaktır. Evrimin pek çok anatomik çizgisi oluşmuştur: yaşam-biçimlerini sucul ortamdan özgür kılan çeşitli organların evrimi; çevrelerindeki ortamın farkına varmalarını arttıran göz ve kulakların evrimi; sinir ağlarından beyne doğru sinir sisteminin evrimi. Bu nedenle, akıl da doğal dünya içinde kendi evrimsel tarihine sahiptir ve yaşam-biçimlerinin daha etkin ve esnek olarak işlev görme sinirsel kapasiteleri artarken,

---

[4] Darvin özellikle Türlerin Kökeni nin ünlü 3. bölümünde evrimde hayvan etkileşiminin rolü olduğunu yadsımadı. Darvin burada, "sürekli artan komplekslilik çevrimleri"nin, kontrolsüz kaldıklarında zararlı oranlara ulaşabilecek popülasyonları denetlediğini ileri sürmektedir. Ancak bunu "değişen başarıyla, sürekli olarak yinelenmesi gereken savaş içinde savaş" olarak anlar (Modern Library basımının 58. sayfasında). Ayrıca, tipik olarak "bir asalağın konağı üzerindeki gibi", "bir organik varlığın bir diğeri üzerindeki bağımlılığı", "aynı türün bireyleri arasındaki" mücadeleye göre ikindi kalır (60. s.). Pek çok Viktoryan gibi, Darvin'in de karakterinin sağgörülü ve ahlâklı bir yönü vardı: «Doğanın savaşının genellikle çok çabuk olduğu ve güçlü, sağlık-lı ve mutlu olanın hayatta kalıp, çoğaldığı için kendimizi avutabiliriz» diye bizi temin eder (62. s.). Daha doğrusu: «insanın istekleri ve çabaları nasıl da geçici! Zamanı nasıl da kısa! Ve bütün yerbilimsel dönemler süresince Doğa'nın üretimlerinin biriktirdikleriyle karşılaştırıldığında, in-sanın sonuçları nasıl da zayıf! Doğa'nın üretimlerinin insanın üretimlerinden çok daha "doğ-ru" olması gerektiğini; yaşamın en kompleks koşullarına son derece daha iyi uyarlanmış olmaları gerektiğini; ve açık biçimde çok daha yüksek bir ustalığın damgasını taşımaları gerektiğini düşünebilir miyiz?» (66. s.). Bu ifadeler Darvin›i bir ekolojist yapmaz, ancak değişimi, seçimi, uygunluğu ve her şeyin ötesinde mücadeleyi vurgulayan bir sava yönelik hayret verici sözlerdir. Bir kişi, modern ekolojinin iletilerine yetkin biçimde yanıt oluşturabilecek ve sosyal Darvincilik nedeniyle insana yüklenmiş sıkıntı verici saçmalıklardan hiçbirini hak etmeyen ahlaksal bir duyarlılık ile büyülenmekten kaçamaz.

yaşamın kendisi de kendisinin farkında olmaya ve kendiliğinden etkinliğe yol açan yeni evrimsel doğrultular yaratır. Geleneksel evrim kuramına karşıt olarak, benlik (selfho-od), *kendi evrimlerindeki etkin etmenler* olarak yaşam-biçimlerinin oluşturdukları topluluklarda tohumsal olarak ortaya çıkar.

Evrimin doğası, egemen konuma yerleşmiş bir etmenin, yaşam-biçimlerinin gelişimini önceden belirleyen bir etmenin, "Tin"in, "Tanrı"nın, `Akıl"ın, ya da yarı-gizemsel bir Bergsoncu *elan vital*'in evrimsel ve ekolojik kurama sokulmasına izin verir mi? Sanırım hayır, çünkü öylesi bir gizli el, doğa-toplum ikiciliğini korumaktadır. İkicilik zihinsel işleyişlerimizin öylesine derinlerinde yer etmiştir ki, yaşam-biçimlerinin değişen aşamalardaki özgürlük ve kendisinin ayırdına varmaya yönelik mücadelelerini ele alırken, çoğunlukla doğanın kendisi yerine doğa-üstünü, farklılaşma yerine indirgemeciliği ve gelişimin en üst düzeyi yerine ardışıklığı içeren açıklamalara doğru yönelmekteyiz. Bu nedenle, 19. yüzyıl Romantik geleneğinin şiirsel olarak ürettiği "doğaya saygı"nın, gizemsel bir "birlik" içinde yok edilmiş bir "saygı gösterilen" doğal dünyanın, günümüzde yeniden uyanışı gerçekleşiyor.

Bu "saygı" yalnız doğa-toplum ikiciliğini korumak ve de arttırmakla kalmaz, aynı zamanda evrim kuramına, farklılaşmayı egemenlik ve boyun eğme düzeyleri olarak ele alan görüşü ve hiyerarşiyi destekleyen ikiciliğini yeniden kazandırır. "Saygı gösterilen" bir doğa, terimin kötü anlamında, ayrılmış bir doğadır -yani anlaşılmaz kılınmış bir doğa. İnsanların imgelemlerinde yarattıkları ve tapınaklarda tapındıkları, büyülü sözcükleri ve ayinleriyle rahip ve guruların aracılık ettikleri tanrılar gibi, bu ayrılmış doğa, insanların esrarlı kılınmış bir "öteki"nin önünde diz çökerken insani dünyadan ayrı düşmesi gibi, cisimleştirilmiş ve yapaylaştırılmış bir görüngü olur. Doğaya "saygı", doğal dünyanın söylenceleştirilmesi doğanın "Tin" ve "Tanrı" gibi ikiliklerden arınmış olarak her yerde bulunan evrenselliğini yadsıyarak onu alçaltır.

Liberal ve Marksçı kuramlar doğal dünyayı yağmalamanın ideolojik temellerini hazırlamışlarsa şayet, biyomerkezci yönelimli karşı-insancılar ve "doğal yasa" müritleri insan ruhunu yağmalamanın ideolojik temellerini hazırlıyor olabilirler. "Doğaya saygı göstermek" yolunda, "özsel değeri" diğer türlerinkinden az ya da çok olmayan, bir sinsi insanlık imgesi yaratmışlardır. "Biyomerkezcilik" insanlığı bütünüyle doğal dünyanın alt düzeyine yerleştirerek, insanlığın doğal evrimdeki gerçek yerini yadsımaktadır. Ayrıca paradoksal olarak, biyomerkezcilik ve karşı-insancılık doğaya "saygı"yı, yaşamın çeşitliliğine yönelik varoluşsal saygının yadsınmasında kullanarak, doğanın yabancılaştırılmasına ve cisimleştirilmesine katkıda bulunur. James Lovelock'un, insanları yalnızca Gaia'nın bedeninden beslenen "zeki pireler" olarak betimlemesinde görüldüğü gibi, insan yaşamı ve bireysellik, evrensel bir "doğa" arka planı karşısında bütünüyle önemini yitirir. Sanki insanın insan üzerindeki egemenliği çerçevesinde yapılanmış bir toplumun, doğal dünyayı dokunulmadık bırakması beklenebilirmiş gibi, nüfus artışını denetlemek ve kentlileri büyük, tıkanık kentlerden zorla uzaklaştırmak için otoriter önlemleri benimseyen, sayıları gittikçe artan "doğal yasa" çömezlerini de göz ardı edemeyiz.

İnsana ilişkin en ayırtedici doğal öznitelikleri -doğanın kendi gelişimini arttırmak için usa vurma, öngörü, istenç ve anlayışla eyleme yeteneklerini- yok sayan ereklere ulaşmak için "biyomerkezcilik", "doğal yasa" ve karşı-insancılıktan yardım istemek bütünüyle yanıltıcıdır. Bir anlamda, sanki evrimsel gelişimden meydana gelmemişler ve hayvani gelişimin örtük olan kısmı değillermiş gibi, bu öznel öznitelikleri doğadan ayırmak doğayı küçümsemektir. Evrime olan sorumluluğu unutturulmuş bir insanlık -doğal dünyada rastlantısal ve zararlı olanı azaltacak biçimde, ekolojik açıdan yol göstermek, çeşitliliği arttırmak için evrimsel gelişime usu ve insan ruhunu katan bir sorumluluk- *kendi evrimsel mirasına ihanet eden* ve türünün farklılığını ve biricikliğini göz ardı eden bir insanlıktır.

İronik olarak, saygı ile hipoztaslaştırılmış (bir şeyi bağımsız bir töz haline getirmek, -ç.) bir doğa, insanlıktan ayrı kılınmış bir doğadır -ve insanlık üzerinde hipoztaslaştırılma sürecinde itibarı zedelenir. Ancak, kendisinden ayrı biçimlerde yeniden oluşturulan bir doğa, "saygı ile" kolayca salt bir yararlılık nesnesine dönüşür. Gerçekte, saygı gösterilen bir doğa, insan tarafindan "hükmedilmiş" eski Liberal ve Marksçı doğa imgesinin tersidir. Her iki tutum da, ekolojik tartışma içine egemenlik izleğini yeniden yerleştirir.

Burada geleneksel mantıkta çok yaygın olan *tümdengelime* dayalı usavurmanın sınırlı biçimi, çıkarsamaya (deduction) dayalı -yani diyalektik bakışın derinlerinde kök salmış, türetmeye dayalı- organizmik bir usavurma biçiminin yerini alır. *Gizilgüç* olarak insan usu, öz-bilinçli kılınmış doğanın, kendi sesini kendi yaratımının varoluşunda bulan bir doğanın ifadesidir. Doğada yeri olan yalnızca bizler değiliz, aynı zamanda doğa da bizim içimizde -bir ekolojik toplumda ve insanlığın doğal evrimdeki katalizör rolüne dayalı ekolojik bir etikte- kendi yerine sahiptir.

İnsansevmez tavırları ve eylemleri teşvik eden karşı-insancı ideolojilerle birlikte, insanların ticari metalara indirgenmeleri, insanlığı durmaksızın doğal özelliklerinden uzaklaştırıyor ve alçaltıyor. İnsanlığın metalaşması, üretim ve tüketim araçları olarak bireylerin manipulasyonunda en tehlikeli biçimini alır. Burada, insanlar ya üretimde ya da tüketimde teknikler olarak, yaratıcı güçleri ve hakiki ihtiyaçları eşit derecede nesneleştirilmiş görüngülere dönüştürülen salt araçlar (terimin gerçek anlamında) olarak kullanılmaktadırlar. Sonuç olarak, sadece metaların fetişleştirilmesi (Marx'ın ünlü saptaması) değil, gereksinmelerin de fetişleştirilmesine tanıklık ediyoruz.[5] İnsanlar Descartes'ın ruh ile beden arasındaki kuramsal bölünmesine dramatik gerçeklik katacak olan varoluşsal bir bölünme içinde, doğal dünyadan olduğu kadar, kendi doğalarından da kopmuş oluyorlar. Bu anlamda, kapitalizmin bütünüyle bir "doğal olmayan düzen" olması çok doğrudur. Günümüz toplumsal çağın korkunç trajedisi, sadece onun çevreyi kirletiyor olması değil, ayrıca doğal ekotoplulukları, toplumsal ilişkileri ve hatta insan ruhunu da basitleştiriyor olmasıdır. Doğal dünyanın ezilmesine, toplumsal ve ruhbilimsel dünyaların ezilmeleri eşlik ediyor. Bu açıdan, tarımda toprağın kuma dönüşmesinin metaforik anlamda toplum ve insan ruhuna da uygulandığı söylenebilir. Karşılaştığımız en büyük tehlike -nükleer yıkım dışında-, bir pazar toplumunun ve bu toplumun bütün insani ilişkileri ve deneyimleri metalar halinde nesneleştirmesinin dünyayı homojenleştirmesidir. İnsan doğasını yeniden kazanmak sadece onun doğal evrimin yaratıcı süreciyle sürekliliğini geri getirmek değil, ayrıca onun farklılığını da tanımaktır.

Yaşam-biçimlerinin evrime katılımlarını kavramak, doğanın başlangıç halindeki bir özgürlük alanı olduğunu anlamaktır

Yaşam-biçimlerinin evrime katılımlarını kavramak, doğanın başlangıç halindeki bir özgürlük alanı olduğunu anlamaktır. Vurgulamamız gereken -sadece zorunluluk değil- özgürlük ve katılımdır; geleneksel doğa imgesinden köktenci bir kopuşu gerektiren bir vurgu. Gerçekte toplumsal ekoloji, kültürün doğal evrimde hiçbir şekilde kökleri olmadığını belirten nosyon ile anlaşmazlığa düşer. Daha doğrusu, toplumsal ekoloji doğal olanın içinde kültürel olanın köklerini araştırır ve doğal olanın toplumsal olana geçişini sağlayan biyolojik gelişimlerin aşamalarını bulmaya çalışır. Aynı nedenle, doğal olandan toplumsal olanı ayırt eden önemli farklılıkları keşfetmeye ve ümitle yeni, insancıl bir ekolojik topluma yol açacak toplumsal gelişimin aşamalarını bulmaya da çalışmaktadır. İki araştırma çizgisi, daha geniş bir bütünün, sürekli büyümeye ve kazanca dayalı günümüz kapitalist toplumunu da aşması gereken bir bütünün yaratılmasında birlikte hareket ederler. Bu nitelikteki bir toplumu mevcut toplumla özdeşleştirmek, bizi doğadan özgür kıldığı için kapitalizmde "özgürleştirici" bir devinim görmek, sadece toplumun doğadaki köklerini gözardı etmek değil, sapkın bir toplumu insancılık ile özdeşleştirmek ve böylelikle ekolojik düşüncedeki karşı-insancı eğilimlere güvenmektir. Bu kadarı açıktır: doğal dünya içinde kendi konumumuzu ele aldığımız biçim, toplumsal dünyayı örgütlediğimiz biçim ile derin şekilde iç içe geçmiştir. Büyük ölçüde, önceki sonrakinden türevlenir ve sırası geldiğinde toplumsal ideolojiyi güçlendirmeye yarar.

İster akraba topluluklarından kökenlenen kabilesel bir evren ya da katı haklar ve ödevler hiyerarşisinden kökenlenen ve onu destekleyen feodal bir evren, ister insan rekabetini teşvik eden bir pazar toplumu etrafında yapılanmış bir burjuva evreni veya modern şirket toplumunun işleyiş sistemlerini yansıtan akış

---

[5] Bakınız Murray Bookchin, Özgürlüğün Ekolojisi (The Ecology of Freedom) (Palo Alto: Cheshire Books, 1982; Montreal: Black Rose Books, 1991), 68-69.s.

tabloları, geribildirim sistemleri ve hiyerarşiler ile şemalandırılmış şirketsel bir evren olsun, her toplum kendisine ilişkin algılamasını doğaya yansıtmaktadır. Bu imgelerin bazılarının, ister bir topluluk olarak, isterse de bir sibernetik enerji akışı olarak doğanın doğru bir yönünü açığa çıkartmaları, taraftarlarının bir bütün olarak dünya üzerinde onlar açısından talep ettikleri evrensel, neredeyse emperyalist savları haklı göstermez. Sadece (Hegelci dili kullanırsam) kendi "doğruluk"una ulaşmış bir toplum -ussal ve ekolojik bir toplum-, eninde sonunda baskıcı ve hiyerarşik toplumların doğa anlayışımıza yüklediği sınırlardan bizleri özgür kılabilir. Toplumsal ekolojinin gücü, toplumsal olanın gizilgüç olarak, en azından doğadaki özgürlüğün *gizli* boyutunun bir gerçekleşmesi ve ekolojik olanın toplumsal gelişimin başlıca düzenleyici ilkesi olmasının anlaşılmasında ve toplum ile ekoloji arasında kurduğu birliktelikte yer almaktadır. Kısaca, toplumsal ekoloji, ekolojik bir toplum için bir yol gösterici olarak işlev görür. Doğa ile toplum arasındaki -veya biyolojik olan ile kültürel olan arasındaki- büyük ayrılık; evrimdeki daha büyük çeşitlilik, bir bütün içindeki tüm öğelerin daha geniş ve eksiksiz katılımı, özgürlüğün ve öz-düşünümün (self-reflexivity)[6] ufkunu genişleten daha doğurgan gizilgüçler gibi ortak gelişimsel kavramlar tarafından giderilir. Toplum da akıl gibi, eşi bulunmaz (sui generis) olmayı bırakır. Kendi doğal tarihini taşıyan akıl gibi, toplumsal yaşam da, oldukça kurumsallaşmış insan topluluğunu oluşturmak üzere gevşekçe biraraya gelmiş hayvan topluluğundan ortaya çıkmaktadır.[7]

Toplumsal ekoloji, insan aklının, toplumun ve hatta kültürün eşi bulunmaz (sui generis) oldukları, insan dışında kalan doğanın bir daha ele geçmeyecek biçimde insan doğasından ayrıldığı ve etik açıdan itibarı zedelenmiş bir doğanın toplumda, akılda ve insan istencinde hiçbir şekilde karşılık bulmadığı, dolayımsız bir doğal evrim imgesine karşı çıkar. İnsan yavrusunun ebeveyn bakımına uzun süreli bağımlı olmasıyla, doğrudan ebeveyn bakımının dışında ilk toplumsal ve kültürel bağ olarak kan bağıyla, sözde cinsel iş bölümüyle ve yaşa-dayalı statü gruplarıyla ve hiyerarşinin kökeninde bu grupların oynadıkları rol ile zengin olarak dolayımlanmış, doğanın toplum içine doğru evreli, aşamalı ve birikimsel gelişimi üzerine eleştirel ve anlamlı bir ışık tutmaya çalışır. Nihai olarak, toplumu insan dışında kalan topluluklardan ayıran insan topluluğunun kurumsallaşmasıdır — bu, ister kötüsünden, 1789 öncesi Fransa'da veya Çarlık Rusya'sında Louis XVI ve Nicholas II gibi zayıf, duygusuz zorbaların bürokrasiler, ordular ve toplumsal sınıflar tarafından buyurgan konumlara yükseltildiği, isterse de en iyisinden, Fransız devrimi sırasında Paris bölgelerinde ve İspanya İç Savaşı sırasında anarko-sendikalist kollektifler gibi bir bütün olarak halkı güçlendiren özyönetim biçimlerindeki kurumsallaşmalar olsun. En basit toplumsal bağ düzeyinin anne-bebek ilişkisinde ve yaygın olan karşılıklı yardımlaşma biçimlerinde varolmasına karşın, insan dışında kalan topluluklarda böylesi yapay kurumsal alt yapılara rastlamıyoruz.

Paylaşmanın, işbirliğinin ve özenin sağlıklı insan toplu-çalışmasını teşvik ettiğine ilişkin bilgi artışıyla, insan ile doğa arasındaki yaratıcı bir metabolizmaya yol açan teknik disiplinlerle ve uygarlığımızın büyük kısmında doğanın varlığına yönelik yeni kavrayışlarla birlikte, doğanın hâlâ bizimle olduğu artık yadsınamaz. Daha doğrusu, doğal kaynakların kazanç için tüketilmesine

---

6 Reflektare ve reflectio latince köklerinden türetilmiş reflexion, düşüncenin kendi üzerinde katlanınası; etraflıca ve derinlemesine düşünme; düşüncenin başka bir düşünce üzerine işletilmesi; usun kendisini incelemesi anlamlarına gelmektedir. Reflexivity, bilincin nesnelerle değil, kendi kendisiyle ilgilenmesidir, -ç.

7 Ekolojik bir yaklaşım, sosyobiyoloji ve biyolojik indirgemeciliğin en berbat saçmalıklarından bizleri kurtarabilir. Derinlerde yeralan "sürüngen" beynimizin saldırgan, "vahşi" ve zalim davranış özelliklerimizden sorumlu olmasına ilişkin popüler nosyon, *Cosmos* benzeri iyi televizyon dramaları için geçerli olabilir, ancak gülünesi bir bilimdir. Bütün büyük hayvan grupları gibi, en Mesozoik sürüngenler hemen hemen kesinlikle etobur değil, yumuşak huylu otoburlardır -ve etobur olanlar ise büyiik olasılıkla memelilerden ne daha az ne de daha çok saldırgan, "Vahşi" veya "zalim"diler. *Tyrannosaurus rex'e* (ismi sosyobiyolojik saçmalık olan bir yaratık) ilişkin imgelerimiz aşırı şekilde korkutucu olabilir, ancak bu etçilin avlandığı sürüngen yaşam-biçimlerini, büyük ölçüde çarpıtmaktadırlar. Hiç değilse, Mesozoik sürüngenlerin çoğunluğu özellikle zeki omurgalılar olmamaları nedeniyle, büyük olasılıkla çok sakin ve kolaylıkla iirkiitülebilen hayvanlardı. Bu öfkeli, ateş-kusan ve «duygusuz şekilde zalim" sürüngenler imgesinde kabul edilmemiş olarak kalan, sürüngenler ve ınemelilerdeki farklı ruhsal duyarlılıkların örtük varsayımıdır; memeliler anlaşıldığı kadarıyla sürüngenlere göre daha "duyarlı" ve anlayışlıdırlar. Bu nedenle insan dışındaki varlıklarda ruhsal bir evrim, zeka evrimiyle birlikte gelişir. Yine de bu şekilde evrimsel eğilimlerin ifade edilmemiş öncülleri ile karşılaştıklarında bilim adamlarının büyük çoğunluğu onları rahatsız edici bulacaktır.

ve biyosferin akılsızca basitleştirilmesine bir karşı koyuş olarak doğa bize ideolojik açıdan geri dönmüştür. Toplumsal ilişkilerimizi ve kurumlarımızı toplumsal topluluklarımızın yer aldığı ekotopluluklara göre düzenlenmedikçe, "yeni" veya "ussal" bir toplumdan artık anlamlı şekilde söz edemeyiz. Kısaca, ussal bir gelecek toplum, insanlığın yenilik, teknolojik gelişim ve düşünce gücünü uygarlığın kendisinin dayandığı ve insan refahının bağlı olduğu doğal dünya ile biraraya getiren, ekolojik bir toplum olmak zorundadır.

Aklın doğal tarihi, Kant'ın tarih dışı epistemolojisi içinde yok edilemeyeceği gibi, biyolojik evrime giren ekolojik ilkeler, toplumsal evrimde ortadan kaybolmazlar. Aksine, kabile toplumlarındaki erkeklere ve kadınlara ait evlerin açık şekilde gösterdiği gibi, toplumsal ve kültürel olan, ekolojik olanın türevleridir. Doğa ve toplum arasındaki ilişki birikimsel bir ilişkidir; her biri kendi açısından ayırt edici ve yaratıcı kalır. Belki de en anlamlısı, toplumsal ve kültürel öğelerin türevleri -ve birikimi- oldukları doğa, özgürlüğün ve öznelliğin gizilgüçsel bir alanı olan doğadır ve insanlık, bu doğal gelişimin gizilgüç olarak en öz-bilinçli ve öz-düşünümsel anlatımıdır.

Ekolojik Özgürlük Etiği

Tanımı gereği, toplumsal ekoloji toplumun ve insanlığın doğal özünü uyandırmak, genişletmek ve ona etik bir içerik katmak sorumluluğunu üstlenir.[8] Toplumun düşüncemize yüklediği sınırlar kabul edildiğinde, aklın "birinci doğa"nın içinden gelişmiş olması, bir etik için, daha doğrusu ne hiyerarşik ne de göreci olan ussal bir toplum vizyonu oluşturmak için nesnel bir zemin sağlamaktadır: bir yandan, atacı (atavistic) «kan ve toprak» yönelişlerine ve (diyalektik veya bilimsel) acımasız «toplumsal yasalar»a, öte yandan, bir yıl ölüm cezası, sonraki yıl ömür boyu hapsi destekleyecek kamuoyu araştırmalarının düzensiz konsensusuna (oybirliği) dayalı olmayan bir etik. Özgürlük öz-düşünüm olarak, özyönetim olarak ve daha heyecanlısı, *sürekli genişleyen ufku ile,* katı bir tanımın, ahlâki yaptırımlarına ve geçici olarak koşullanmış önyargılara direnen, yaratıcı ve etkin bir süreç olarak aranılan bir niteliktir.[9]

Bir ekolojik özgürlük etiği, insani girişime nesnel bir doğrultu sağlayacaktır. Toplum ve doğayı bir uçta kaba bir biyolojizm, öteki uçta kaba bir ikicilik içinde alçaltmaya gereksinmemiz yok. Özgürlüğü besleyen bir çeşitlilik, bütünleyiciliği arttıran bir etkileşimlik, yaratıcılığı teşvik eden bir bütünlük, bireyselliği güçlendiren bir topluluk, daha büyük ussallığa yol açan, gelişen bir öznellik; hepsi nesnel bir etik için zemin sağlayan, aranılan niteliklerdir. Ayrıca bunlar geçmişi açıklanabilir kılmakla kalmayan, aynı zamanda geleceği de anlamlı kılan bir evrimin, dereceli bir evrimin gerçek ilkeleridir.

Ekolojik bir özgürlük etiği, doğa ile ilişkilerimizi arttıran bir teknikten -doğa ile yıkıcı değil, yaratıcı bir "metabolizma"dan ayrı düşünülemez. İnsanlar, ABD'nin Pasifik kıyısındaki tekkeler ve dini tapınaklarda Asya felsefelerini ve duyarlılıklarını yeniden dolaşıma sokan pagan, Taocu ve Budist gizemcilerin edilgin canlıcılığına (animizm) sığınmak değil, biyosferdeki -çok canlı şekilde, anlamlı ve mantıklı olarak- etkin etmenler olmak zorundadırlar. Fakat sadece kendi fiziksel refahımız yararına değil, toprağın da refahıyla ilişkili olarak yiyecek yetiştirmemizin, önemli sonuçları olacaktır. Tarımın her zaman bir kültür olduğu göz önünde tutulursa, gerekli yöntemler ve yönelimlerdeki farklılıklar en azından bir mühendislik kitabı kadar kültüreldir. Ancak birinci durumda yönelimlerimiz en iyisinden ekonomik düşünceler, en kötüsünden ise hırs tarafından; İkincisinde ise ekolojik bir duyarlılık tarafından bilgilendirilir. Her yaşantı boyutunun ekolojik, diyalektik bir duyarlılıkla esinlendirilmesinin gerekmesi anlamında toplum, organik olanın yoğrulabilme özelliğini yeniden kazanır. Sadece "sağlıklı" besin kaynakları olarak değil, tüketimin en az üretim kadar yaratıcı olduğu geniş bir devinimin parçası -topraktan kökenlenen ve daha zengin bir biçimde ona geri dönen, besin zincirini oluşturan bütün öğeler- olarak toprağı, bitki örtüsünü ve hayvan topluluğunu (veya besin zinciri dediğimiz şeyi) yaşamlarımıza sokma girişiminde derin bir etik boyut vardır.

---

[8] Bu tasarı *Özgürlüğün Ekolojisi* başlıklı kitabımda oldukça ayrıntılı olarak geliştirilmiştir

[9] Nitekim özgürlük artık, keskin bir hiççi (nihilist) olumsuzlama veya basmakalıp bir araçsal olumlama içinde çözülemez. Daha çok, sonlarının açık olması bakımından süren bir süreç olarak, onları hem içerir hem de aşar. Bu nedenle özgürlük, sonlu bir erekliliğe direnmesi gibi, kesin tanımlanmaya da karşı koyar. O her zaman olma halindedir, geçmişte olmuş olanı aşar ve gelecekte olabilecek olana doğru gelişir.

Nesnelerin üretiminde de, insan gereksinmelerini bir yana bırakın, malzemelerin tedbirli olarak kullanılması için hiçbir kaygı taşımayan kitlesel-üretilen metalar yerine, zanaatçıların, üretimde niteliğin ve zanaatkarlığın üzerinde durarak, malzemelerine saygı göstererek çalışmaları, dünyada çok büyük etkiler yaratacaktır.

Özgürlük öz-düşünüm olarak, özyönetim olarak ve daha heyecanlısı, sürekli genişleyen ufku ile, katı bir tanımın, ahlâki yaptırımlarına ve geçici olarak koşullanmış önyargılara direnen, yaratıcı ve etkin bir süreç olarak aranılan bir niteliktir

Zanaatçılıkta üretim ve tüketim, salt alıcı-satıcı ekonomik ilişkisi alanının ötesine, daha doğrusu salt maddi geçim alanının ötesine taşınır ve bir ekotopluluğun doğurganlığını arttırma tarzı olarak ekolojik alana girer. Ekoteknolojiler -en az üretim için olduğu kadar tüketim açısından da-, tıpkı besin yetiştiriciliğindeki gübrenin toprağı zenginleştirmesi gibi, yaşamın doğal temelini alçaltmak ve basitleştirmek yerine bir ekosistemi zenginleştirmeye yaramaktadır. Bu nedenle ekoteknolojiler, ahlaksal teknolojilerdir; devasacılık, atık ve bütünüyle kazanç için tasarlanmış kapitalist teknoloji biçimlerinin çevre üzerinde yaptıkları kitlesel yıkım ile uzlaşmayan teknolojiler. Bu bakımdan -yetiştirdiğimiz ve yediğimiz besinlerde, ürettiğimiz ve tükettiğimiz nesnelerde- yapacağımız seçimler, ekolojik bir seçenek ile tümüyle ekonomik bir seçenek arasındadır.

Hangi seçeneği seçersek seçelim, toplumsal kurumlar tarafından derin şekilde etkileniriz. Sonunda seçimimiz bir ekotopluluk veya bir pazar topluluğu arasında, yaşamın esinlendirdiği bir toplum ile kazancın esinlendirdiği bir toplum arasında olacaktır. İnsani gereksinimleri fazlasıyla karşılamaksızın ve tamamen demokratik bir politika yaratmak için serbest zamana sahip olmaksızın, ussal toplumun henüz varolması ve kendisini kararlı kılması beklenemez. Geçen birkaç yüzyıla damgasını vuran teknolojideki ilerlemeler, sadece doğal dünyaya ve de insani duruma verdikleri zararlardan dolayı bir kenara atılamazlar. Şu andan itibaren en azından yaşamak istediğimiz dünya türünü *seçebiliriz* -bilim ve teknolojiyi aynı derecede insanlık ve biyosferin hizmetine sokmayı seçebiliriz.

Tıpkı insanların doğaya ait olması gibi, doğanın da insanlığa ait olduğunu söylemek, boyun eğme ve egemenlik çevresinde yapılanmış bir ilişki yerine, doğa ile toplum arasında oldukça karşılıklı ve bütünleyici bir ilişkiyi ifade etmektir. Ne toplum ne de doğa bir diğerinin içinde yok olur. Toplumsal ekoloji her birinin bütünselliğini yadsımadan, toplumsal olanı ekolojik olanla birleştirerek tözsel bir etiğe yol açan bir süreklilik içinde, her ikisinin de ayırt edici niteliklerini yeniden kazandırmaya çalışır.

Çeşitlilik ve kompleks olmanın doğal evrime kazandırdığı daha doğrusu doğal evrimden ortaya çıkan özgürlüğe ilişkin verimliliğin ve gizilgücün, niteliksel olarak gelişmiş bir biçimde, bir toplumsal evrime ve ruhsal gelişime uygulanacağı söylenebilir. Bir toplum ve ruhsal yaşamı ne kadar çeşitlenmiş olursa, o toplum o kadar yaratıcı olur ve muhtemelen -sadece insanlara sağladığı yeni seçimler açısından değil, ayrıca çeşitlilik ve kompleks olmayı yaratan zengin toplumsal zemin bakımından da- daha fazla özgürlük olanağı sağlar. Doğal evrimde olduğu gibi, toplumsal evrimde de çeşitlilik ve kompleks olmanın daha büyük kararlılığa yol açması düşüncesini -ekolojistlerin çeşitlilik ve kompleks olmaya ilişkin ileri sürdükleri genel savı- aşmalıyız ve onların daha büyük yaratıcılığa, seçimlere ve özgürlüğe yol açtığını da vurgulamalıyız. Bununla birlikte, bu ne geçmişe -eviçi alana, yaş-sıralamalarına veya kabile yaşamının akrabalık ilişkilerine; ne de geçmişin söylencelerine, tılsımlarına, büyüsel uygulamalarına ve -kadın veya erkek- putlarına bir geridönüş olabilir. İnsan dayanışmasını arttırmak için modern öncesi toplumlarda değerli olanı bulup çıkarırken, aynı zamanda geçmiş ve geleceğin bütün dar kafalı ve bölücü özelliklerini de aşmamız gerekmektedir. Hakiki bir ussal ve ekolojik toplum yaratmak istiyorsak, -(Ludwig Feuerbach'ın açıkça anladığı gibi) ironik olarak, sadece kendi varlıklarımız ve duyarlıklarımızın insanbiçimci yansımaları olan- cinsiyetçi bakışlar ve tanrı inanışlarıyla ilişkisi bulunmayan ortak bir insanlık fikri yaratmak üzere, aklın sağladığı anlayışları

teşvik etmemiz gerekmektedir ve aklın somutlaşması olarak, insanlığın öngörme ve anlama gizilgüçlerine güvenmeliyiz.

Ekolojik özgürlük etiği; katılım politikasından ve devletin güçlenmesi yerine öz-yetkilenmeyi (self-empowerment) teşvik eden bir politikadan ayrı düşünülemez. Böylesi bir politikanın, meclisler ve yüz yüze tartışmalar yardımıyla politik katılımın, gerçekten de insanla doldurulması anlamında, hakiki bir insanlı politika olması gerekmektedir. Bu zeminden hareket eden politik etik, sadece "etkili" bir topluluk değil, aynı zamanda etik bir topluluk; sadece çevresel olarak "sağlıklı" bir topluluk değil, ekolojik bir topluluk; sadece kamu onayı ölçümüne izin veren devletçi bir kültür yerine, özgürlüğe yol açan toplumsal ve politik bir uygulama yaratmak anlamına gelir. Eğer tarih kanlı bir "kasap tezgâhı " ise, sadece uygarlığın masum kurbanlarının kanı ile değil, bizlere bir özgürlük mirası bırakmış öfkeli erkek ve kadınların kanı ile de kaplıdır. Çoğunlukla özgürlük mirasıyla tahakküm mirası, trajik bir şekilde birbiriyle karışmıştır. Eğer kendimizi bir piyasa toplumunun tektipleştirici etkilerinden kurtarmak istiyorsak, özgürlüğün elde edilmesi için yapılan kahramanca mücadelelere ilişkin giderek zayıflayan insanlık belleğinin bu toplumsal kirlenmeden -çağdaş kültürde şimdiden çok ilerlemiş bir süreç - arıtılması gerekmektedir.

İçindekiler İçin Tıklayınız

Kaynak: Bookchin, Murray, *Toplumsal Ekolojinin Felsefesi Diyalektik Doğalcılık Üzerine*, Sümer Yayıncılık, çev. Rahmi G. Öğdül

Kant ve Spinoza Felsefesinde Özgürlük

Mehmet Erdem

“Liber” eski bir mitolojik tanrıdır. Liber, “özgür” anlamına geliyor; Roma’nın bereket, doğurganlık, tanrısıdır. Özgürlük üzerine düşünürken değinmeden geçemeyeceğimiz bir başka mitolojik tanrı ise Dionysos’tur. Dionysos, yaşadığımız bu güzelim coğrafyamızın batı kıyısı olan “İonya”nın ya da şimdiki adıyla söylersek, Ege’nin bir tanrısıdır. Dionysos, mitolojide üzüm, şarap tanrısı olarak geçer; sevinç, coşku neşeyi çağrıştırır. Liber ile Dionysos tanrılarını birlikte düşünmemize imkân veren şey, Dionysos şenlikleridir. İyonya, Yunanistan ve Roma coğrafyasında her yıl düzenlenen Dionysos şenliklerinin adı “liber” kökünden gelen ”Liberalia”dır. Liberalia’nın bir kadınlar bayramı olduğunu söylemek hiç de yanlış olmaz. Hatta kadınların Liberalia şenliklerindeki özgürlükleri Roma’nın “soylu” erkeklerini öyle rahatsız etmiştir ki sonunda şenliklerin yasaklanmasına kalkışılmıştır. “Liber” kökünden gelen “libertas” ise, özgür kişinin toplumsal statüsünü, bağımsızlığı, sözünü sakınmazlığı, konuşma özgürlüğü ve doğruyu söyleme cesaretini, hakikati söylemeyi, yani “parrhesia”yı ifade eder. Özgürlük anlamına gelen diğer bir kavram ise, “free” kökünden gelen “freedom”dır. “Free” sevgiden kaynaklı bağlılık, aşk, arkadaşlık dostluk gibi anlamlara gelir. İngilizce “friends”in kökü de “free”den gelmektedir.

“Liber”, “liberalia”, “libertas” ve “freedom” kavramlarını birlikte düşündüğümüzde, hepsinin taşıdığı ortak özellik; sevgi, aşk, dostluk, arkadaşlık, coşku, sevinç ve neşe; bir başka deyişle insanı anlamlı kılan yaşamdır. Bu bağlamda Özgürlük, pratik felsefedir.

Özgürlük kavramı üzerine felsefi düşünme ne yazık ki yukarıda bahsettiğimiz kısa edebi giriş kadar anlaşılır ve neşeli görünmemektedir. Özgürlük kavramı hiçbir tanıma sığmayan, her zaman bir yerlerden taşan ve düşünürlere göre farklılaşan zor bir düşünme işçiliğini gerektirmektedir. Her şeye rağmen özgürlük insanı sonsuz düşünmeye davet eden bir arzu pratiği olmaya devam etmektedir.

İki düşünür: Kant ve Spinoza. Sevelim ya da sevmeyelim, Kant ve Spinoza üzerine düşünmeden felsefe yapılamayacağını söylememiz –en azından benim açımdan- yanlış olmaz. Kant, modernitenin ve onun kurucu kavramı olan öznenin felsefesinin abide-i şahanesidir. Spinoza ise, ortaçağ felsefesinin bir eleştirisi olduğu kadar, erken bir modernite eleştirisi de olan alter-modernite felsefesinin prensidir. Kant, özne üzerinden “akıl”ı düşünürken Spinoza beden üzerinden “Akıl”ı düşünmüştür. Buna uygun olarak, Kant özgürlüğü “özne” üzerinden düşünürken, Spinoza özgürlüğü beden üzerinden düşünecektir. İki filozofun da aklı önemsemek bakımından benzerliği, aralarındaki, birinin “özne”, diğerinin ise “beden”i temel almasından kaynaklanan felsefi düzlem farklılığını silikleştirmemelidir. Bu düzlem farklılığını daha anlaşılabilir kılabilecek iki düşünür, Hegel ve Nietzsche’dir. Hegel, Kant’laşmış Spinoza, Nietzsche, Spinoza’laşmış Kant’tır.

Özgürlük açısından Kant ve Spinoza üzerine derinlemesine düşünmek bu makalenin boyunu aşar. Bu açıdan, bu makaleyi daha ziyade bir birlikte öğrenme çabası olarak düşünebiliriz.

Kant Felsefesinde Özgürlük

Kant, kuramsal akıl ve pratik akıl olarak iki akıl biçimi üzerine düşünmektedir. Kuramsal akıl için *Salt Aklın Eleştirisi* ve *Prolegomena*; pratik akıl için *Ahlak Metafiziğinin Temelleri* ve *Pratik Aklın Eleştirisi* kitaplarına bakılabilir. Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*'nin girişinde, kuramsal akıl ile pratik akıl arasındaki farkı koymaya çalışır: "Aklın teorik kullanılışı sırf bilme yetisinin nesneleriyle uğraşıyordu ve aklın, bu kullanılışı bakımından bir eleştirisi, aslında yalnız saf bilme yetisiyle ilgiliydi… Aklın pratik kullanılışında durum farklıdır. Bu kullanılışta akıl, tasarımların karşılığı olan nesneleri meydana getiren ya da kendini (doğal yeti buna yeterli olsa da, olmasa da) bu nesneleri meydana getirmek üzere belirleyen —yani kendi nedenselliğini belirleyen— bir yeti olan istemenin belirlenme nedenleriyle uğraşır."[1]

Kuramsal aklın sorusu "neyi bilebilirim?"dir. Bir şeyin bilgisi onu aklileştirmekten geçer. Bu nedenle kuramsal akıl iki önemli unsuru öne çıkartır: saf aklın bilme, anlama yetisi ve bu bilme yetisinin nesnesi. Kuramsal akıl için bilme yetisinin nesnesi fenomenler dünyasıdır ve numen dünyası bilinemez.

Kant, kesin bilginin metafiziksel olanaklarını ve buna bağlı olarak metafiziğin bilimleştirilmesinin koşullarını araştırır. Deney olmadan, bilgi nesnesi olmadan bilgi sentezlenemez. Dolayısıyla deney aklın değil, akıl deneyin koşuludur. Deney, fenomenlerin, aklın koşulunda sınırlanması, yani aklın laboratuvarında nesneleştirilmesidir. Bu bağlamda aklın koşulları dışında bilginin kaynağı olan kendinde bir varlık yoktur, varsa da bilinemez. Fenomenler, sezginin apriori formları olan zaman ve mekân koşullarında sınırlanır ve aklın laboratuvarında nesneleştirilerek deneyleştirilir. Akıl, fenomenleri nesneleştirdiği oranda özneleşir. Transandantal özne koşullarında özne, fenomenleri nesneleştirebildiği oranda kesin bilginin kurucusudur. Artık bilgi keşif olması bakımından analitik değil; icat olması bakımından sentetik aprioridir. Bilimselleşmiş metafizik, fenomenleri nesneleştirmek, nesneleşmiş fenomenlerin bilgisiyle nesneyi aşmaktır. Bilginin bilinç haline gelmesi, öznenin nesnesini aşkınsal olarak aşmasıdır. Özne nesne olmadan bilgiye, bilgi ise sentez olmadan bilince geçemez. Modern anlamda özne ve nesne ikiliğinin ve pozitivizmin dayanağı Kant'tır.

Kant için teorik akıl alanı zorunluluk alanıdır. Kant'ta zorunluluk iki boyut taşır: Birincisi, kendinde varlık ya da numenler bilinemeyeceği için Transandantal öznenin koşul olması ve ikincisi, bu koşula bağlı olarak elde edilen bilginin evrensel olmasıdır. Sonuç olarak kuramsal akıl, deney, doğa yasaları, nedensellik ilişkisi ve aklın saf anlama yetisi üzerine düşünür.

Pratik akıl, fenomenler dünyası değil numen dünyasıyla ilgilidir. Nesneleştirilecek bir fenomen yoktur; fakat nesneleştirilecek bir pratik vardır. Fenomen olarak bir objenin nesneleştirilmesi ile bir "obje", bir "şey" olmayan pratiğin nesnelleştirilmesi arasındaki fark, teorik akıl ile pratik aklın arasındaki ayrımı anlaşılır kılar. Fenomenlerin nedeni yine bir başka fenomendir. Doğa yasası fizik dünyasıdır. Bir pratiğin nedeni ise yine başka bir pratik değildir. Pratiğin nedeni ilkedir.

Üzerinde düşünebilmemiz ve söylediklerimizi anlaşılır kılabilmek için bir özgürlük tanımı yapmamız gerekiyor. Özgürlük, nedeni kendinde varlıktır. Varoluş nedeni kendi dışında olan varlık özgür değildir, kölelik ya da zorunluluk dünyasının doğasındadır. Kant için doğa, fenomenler dünyası olarak zorunluluk alanıdır. Tanrı, bilinmeyeceği için, ontolojik bir neden olarak görülemez. Kant'a göre, özgürlük felsefesinin, nedeni kendisi olan bir varlık üzerinden kurulması gerekir. İşte Kant'ta bu varlık, öznedir. Özne dışsal hiçbir nedenin belirleniminde kalmadan kendi yasasını belirleyen, "nedeni kendinde varlık"ın da ötesinde "nedenini belirleyen neden"dir.

Kant için, Özgürlük, "nedeni kendisi olan" pratik değil, nedeni kendisi olan "akıl"dır. Nedeni kendisi olan "akıl" ile nedeni kendisi olan "pratik" arasındaki bu fark, Spinoza ile Kant arasındaki farkın da temelini oluşturmaktadır. Özgürlük alanı, bedenin pratiği değil aklın pratiğidir. Spinoza özgürlüğü arzu pratiği olarak düşünürken, Kant aklın pratiği olarak düşünür. Kantçı anlamıyla pratik, nesneleştirme etkinliğidir. Pratik, ilkenin nesneleşmesinin aracıdır. Bu bağlamda Pratik akıl, nesneleştirilmiş pratiği belirleyen neden üzerine düşünür. Böylece Kant, kendi ahlak anlayışının kapılarını sonuna kadar açar:

[1] Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, Türkiye Felsefe Kurumu, 2014, s.16.

"Ahlâk yasası, (…) yine duyular dünyasının hiçbir verisiyle ya da aklımızın kullanılışının sınırları içine giren hiçbir şeyle açıklanamayacak olan ve saf bir düşünülür dünyaya işaret eden bir olgu sağlar, hatta bu olguyu pozitif olarak belirler ve onunla ilgili bir şeyi, yani bir yasayı, bilmemizi sağlar."[2] "Genellikle akıl sahibi varlıkların duyusal doğası, bunların deneyce belirlenen yasalara bağlı varoluşlarıdır; bu da akıl için yaderkliktir. Öte yandan, aynı varlıkların duyular üstü doğası, onların bütün deneysel koşullardan bağımsız olan, dolayısıyla saf aklın özerkliğine ilişkin olan yasalara uygun varoluşlarıdır."[3]

Ahlak yasası, bütün deneysel koşullardan, bütün duygu alanlarından bağımsız, duyularüstü saf aklın özerkliğine dayalı ilkelerdir. Ahlakın yasaları, ilkelerdir. İlke, bir pratiği belirleyen yasanın ya da öznenin pratiğini belirleyen yasanın yine aynı öznenin kendisi tarafından evrensel olarak kurulmasıdır. Bu nedenle özne, kendi pratiğini belirleyen yasa koyucu öznedir. Ahlak yasası, kendi pratiğini belirleyen öznenin evrensel ilkesidir. Teorik akıl, "neyi bilebiliriz?" sorusuyla doğa yasası ve saf aklın anlama, bilme yetisi üzerine düşünmüştü; pratik akıl ise "hangi ilkeye göre eylemeliyiz?" sorusuyla ahlak yasası ve "istem yetisi" üzerine düşünür.

"İstem"… Kant'ın özgürlük felsefesinde "istem" kavramı kurucu bir öneme sahiptir. Fakat bu kavramın Türkçeye "istem" şeklinde çevirisi anlamlandırmaya yetmemekte, okuyucuyu ezbere yöneltmektedir. "İstem"in İngilizce karşılığı "Will"; Almanca karşılığı "Wille", Latince karşılığı ise "Voluntas"tır. "Voluntas", istemek anlamındaki "volo" filinden gelmektedir. "Wille" Türkçede irade, istenç ve istem olarak karşılanmaktadır. Ancak Kant söz konusu olduğunda, "Wille"i Türkçeye istem olarak çevirmek Kant felsefesini dikkate almadan yapılmış düz bir çeviridir. Kant "Wille" kelimesine kendi felsefesini kurarken yeni bir anlam da katmıştır. Kant felsefesini dikkate aldığımızda "Wille"in Türkçe karşılığı "irade"dir. Bu makale "istem"i "irade" olarak düşünecektir.

"İrade" kelimesini "karar verme", "seçim yapma" olarak düşünebiliriz; fakat bu da onu felsefi bir kavram olarak düşünmeye yetmez. Felsefi bir kavram olarak "irade", belirleme yetisidir. İrade, zihnin belirleme yetisidir.

Kant, zihnin belirleme yetisi olan iradeyi otonom düşünür. Otonom, Türkçeye özerklik olarak çevrilmiştir. Özerklik, daha çok dışa bağımlı, içte bağımsız olarak düşünülür. Oysa "otonom" bundan oldukça farklı bir anlama sahiptir. Otonom, dışsal olarak bağımsızdır. Hatta bağımsızlık da yetmez, çünkü bağımsız olsanız da içsel etki gücünüz olmayabilir. Felsefi olarak otonom kavramı, hem bağımsız hem de içkin etki gücüne sahip olmayı ifade eder. Daha doğru bir ifadeyle, "otonom" içkin etki gücünü bağımsızlığından değil, tersine bağımsızlığını içkin etki gücünden alan etkin nedendir.

Kant özgürlüğü ikiye ayırır: negatif özgürlük ve pozitif özgürlük. Negatif özgürlük, iradenin apriori bağımsızlığıdır. Fakat bu bağımsızlık belirlenmeye açık bir bağımsızlıktır. Pozitif özgürlük ise bağımsız iradenin yasa koyma yetisi ve gücüdür. Negatif özgürlük olumsal, mümkün olabilirlik alanının önünü açar. Bu çerçevede, belirlenmeye açık olan negatif özgürlük, mümkün dünyalarda kendini belirleyen ilkeleri pozitif özgürlük yoluyla belirler. Kant için pozitif özgürlük, negatif özgürlük koşuluyla mümkündür. Kant için özgürlük felsefesinin özü, tözü, temeli bu soyutlamaya dayanır: iradenin otonomisi. İradenin otonomisi olmadan ahlak alanı ve yasası mümkün değildir.

Ahlakın Temelleri

"Benim burada yöneldiğim amaç ahlaksal dünya bilgeliği olduğundan, ortaya koyduğum soruyu şöyle daraltıyorum: acaba, sırf deneysel olabilecek ve Antropolojiye ait olan her şeyden tamamen arındırılmış saf bir Ahlâk Felsefesini geliştirmenin son derece zorunlu olduğu düşünülemez mi? Nitekim böyle bir Ahlâk Felsefesinin olanaklı olması gerektiği, sıradan ödev ve ahlâk yasaları idesinden de besbellidir. Herkesin kabul etmesi gerekir ki, bir yasa ahlâk yasası olarak geçerli olacaksa, yani bir yükümlülük nedeni olacaksa, mutlak zorunluluk taşımalıdır; 'yalan söylemeyeceksin' buyruğunun, sırf insanlar için geçerli olduğu, diğer akıl sahibi varlıkların ise ona aldırış etmeleri gerekmediği düşünülmemelidir. Gerçekten ahlâk yasaları olan diğer bütün yasalarda da durum

[2] Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, Türkiye Felsefe Kurumu, 2014, s.49.

[3] Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, Türkiye Felsefe Kurumu, 2014, s.49.

böyledir; dolayısıyla yükümlülük nedeni burada insanın doğal yapısında ya da içinde bulunduğu dünyanın koşullarında değil, apriori olarak doğrudan doğruya saf aklın kavramlarında aranmalıdır."[4]

Gördüğümüz üzere, Kant bu açıklamasında hem kendi sorusunu hem de bu soruya hangi alanda yanıt üreteceğini net bir biçimde belirlemektedir.

Fizik dünyasında, yani zorunluluk alanında zihnin belirleme yetisi olan iradeyi belirleyen yasaları keşfederiz. Doğa alanında olan her şey bu yasalara göre olup bitmektedir. Özgürlük alanında ise her şey "olması gerekli" olana göre düşünülecektir. Zorunluluk, olandan, fenomenden; özgürlük ise olması gerekenden, "ilke"den çıkar. Zihnin anlama yetisi, "Nedir?" sorusunu; zihnin belirleme yetisi olan irade ise "Ne için?", "Neye göre?" sorusunu sormaktadır. Kant'ın özgürlük felsefesinde "Nasıl?" sorusu içinden düşünme yoktur. Kant için özgürlük, olabilirlikler içinde olması gerekenin zorunluluğuna göre eylemektir. Olması gereken ise, "insanın doğal yapısında ya da içinde bulunduğu dünyanın koşullarında" bulunamayacak olan apriori aşkın ilkedir. Determinizm, yalnızca doğa yasalarına bağımlılığı ifade etmez; aşkınsal ahlak yasalarına uymayı "mutlak zorunluluk" olarak düşünmeyi de içerir. Determinizmin temeli, "akıl"ın evrensel, kesin ve zorunlu nedensellik ilişkisinin temel kaynağı olarak görülmesidir. Apriori, deneysel olmayan, akıldan kaynaklı kesin bilgidir. Septisizm ise, determinizme karşıt olarak, aklın kesinliğinden kuşkulanmaktır. Kant, Hume'un septisizminin reddi üzerinden aklın determinizminin yeniden inşasına girişir.

Ahlak yasası, çıkarlardan, duygulardan, ihtiyaçlardan dolayı değil, saf "Ödev" den dolayı kendi mutluluğunu koruma yasasıdır. Ancak böyle yasaların ahlaki değeri vardır. Ahlaki değer ya da ödevden dolayı yapılan bir eylemin ahlaksal değeri, eylemin amaca ulaşmasında değil, eylemi yaptırtan, iradeye karar verdirten "ilke"de bulunur. Ahlaki değer, iradeyi belirleyen ilkeden gelir. Ödev, ahlaki yasaya saygıdan dolayı yapılan eylemin zorunluluğudur. Eylemin nesnesine eğilim gösterilebilir, fakat nesneye asla saygı gösterilemez: "Kendim için bir yasa olarak tanıdığımı, saygıyla tanıyorum. Bu da, duyularıma başka herhangi bir etkileme aracılığı olmadan, istememin bir yasa altında bulunduğu bilincinden başka bir şey demek değildir. İstemenin yasa tarafından belirlenmesinin ve bunun bilincinin adı saygıdır."[5] Saygı, iradenin, herhangi bir duygu, nesne ve amaca değil, ilkeye bağımlılığıdır.

Determinizm, yalnızca doğa yasalarına bağımlılığı ifade etmez; aşkınsal ahlak yasalarına uymayı "mutlak zorunluluk" olarak düşünmeyi de içerir

Saygıdan dolayı ilkesel ödev, ahlaki buyruktur. Ödevden kaynaklı eylem, her türlü eğilimden, istem nesnesinden ve eylemin amacından uzak ve bağımsız saf ahlaki yasa ilkesinin buyruğuna uymak, mutlak zorunluluktur. Ahlaki olan, yalnızca ve yalnızca yasaya saygıdır. İlke olarak ahlaki yasa, akıl sahibi varlık için geçerli olan nesnel ilke ve bu ilkeye göre eylemde bulunması gereken buyruktur.

Saygı duyulan, olması gereken bu ilke, ödev gereği buyruk ve mutlak zorunluluk olan bu yasa nedir? Kant için "kesin buyruk bir tanedir, hem de şudur: ancak, aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin ilkeye göre eylemde bulun."[6] "Eyleminin ilkesini sanki senin iradenle genel bir doğa yasası olacakmış gibi eylemde bulun."[7] İşte bu ilkeyle birlikte, özgürlük ve ahlak evrensel olanda özdeşleşir.

Kant için söz konusu olan nesnel-pratik yasadır, dolayısıyla sırf akılca belirlenen iradenin kendi kendisiyle ilişkisidir; o zaman, deneysel olanla ilgili her şey kendiliğinden ortadan kalkar, çünkü akıl tek başına

4 Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Türkiye Felsefe Kurumu, 2015, s.4.

5 Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Türkiye Felsefe Kurumu, 2015, s.16.

6 Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Türkiye Felsefe Kurumu, 2015, s.38.

7 Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Türkiye Felsefe Kurumu, 2015, s.38.

davranışı belirliyorsa bunu zorunlu olarak apriori yapmalıdır. Aklın kendi kendisiyle ilişkisinden doğan apriori buyruk, zaman ve mekânın dışında, her türlü duygulanımdan uzak, ezeli ve ebedi olmalıdır. Kant için ahlaki ilke olarak evrensellik, zaman ve mekânın dışına çıkmaktır. Mutlak zorunluluk tarih dışı evrenselliktir.

Metafizik, fizik ötesi varolan materyalizmdir; doğanın dışında değil, doğanın içinde doğanın ötesindeki "doğa"yı görebilmek ve doğanın içkinliğinde "akıl"ı düşünmektir

Ahlaki yasa eşdeğeri olmayan bir değer olmalıdır. Eşdeğeri olan değerler birbirlerinin yerine ikame edilebilirler, oysa eşdeğeri olmayan değer ikame edilemez ve mutlaktır. Aynı zamanda ahlaki değer, amacı kendinde olan amaçtır, ne nesnesi ne de ereği vardır. Bir dolayım, bir süreç değildir. Duyguların, çıkarların eyleminde erek, nesne ve dolayıma bağlı araçlar vardır. Ve bunlar sonludur. Ahlak yasasının evrenselliği ise bütün bunları yok sayar. Buyruk, aklın kendisiyle ilişkisinde mutlak amaçtır. Böylesi bir buyruk ilkesine, saygıyla, ödev gereği mutlak zorunlulukla boyun eğilmelidir.

Aşkınsal buyruğun bütün bu özellikleri, buyruğun belirleme gücü altında eyleyen iradenin kendisine aittir. Mutlak itaat eden irade olarak kul, mutlak yasayı belirleyen tanrı öznedir. Tanrı kendi belirlediği yasaya kul olarak uyar. Özgürlük her iki boyutta da çalışır. Yasayı yapma özgürlüğü ve mutlak saygıyla eyleme özgürlüğü. Bu bağlamda, "amacı kendinde amaç", "zaman ve mekân dışı evrensellik" ve mutlak zorunlu buyruk "İNSAN" kavramının ta kendisine denk düşer. İnsan, kendisini amacı kendinde, eşdeğeri olmayan değer, zaman- mekân dışı evrensellik ve mutlak zorunlu varlık olarak görmelidir. Bu nedenle Modernizmin tanrısının adı, "özne"dir.

Kant, özgürlük ve ahlak anlayışından politik sonuçlar da üretmiştir: "amaçlar krallığı." Kant için krallık "çeşitli akıl sahibi varlıkların ortak yasalar aracılığıyla kurulan sistematik birliği"[8] anlamına gelir. "Ama akıl sahibi bir varlık, bu amaçlar krallığında genel yasa koyucu olarak bulunduğu, ayrıca da bu yasalara kendisi de bağlı olduğu zaman, bu krallığın bir üyesidir. Yasa koyucu olarak başkasının hiçbir iradesine bağlı olmadığı zaman ise, bu krallığın başıdır."[9] Böylece"bu yasa koyma, her akıl sahibi varlığın kendisinde bulunmalı ve iradesinden çıkabilmelidir. Bu iradenin ilkesi de şudur: genel bir yasa olmayla bağlaşabilen ilkeden başka hiçbir ilkeyle eylemde bulunmama; iradenin ilkeleri aracılığıyla kendisini aynı zamanda genel yasa koyucu olarak görebilecek şekilde eylemde"[10] bulunmaktır.

Akıl sahibi varlık olan "insan"ın amaç olabilmesini sağlayan tek koşul, ahlaklılıktır. Amaçlar krallığının yasaları ahlaki yasalardır. Amaçlar krallığında ahlaki olan, insanın içinde bulunduğu duyusal dünyadan bağımsız, duyularüstü pratik aklın ilkeleri olan "hukuk "tur. Bu bağlamda ahlakın politik karşılığı hukuktur. Kant için Politik olan hukuktur ya da tersinden söylersek, hukuki-politik toplum politik olandır. Böylece doğadan, duygulardan bağımsız, apriori Özgür bir irade, iradenin otonomisi politik olanın temeli olarak hukukun da temelidir. Ahlak, özgürlük ve hukuk iradenin otonomisinde özdeştir.

Şöyle der Kant: "Her defasında insanlığa, kendi kişinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de, sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun. "[11] İnsan, Kant'ın aynasına baktığında kendisini görür; bu bağlamda herkes bir parça Kantçı'dır. Tanrının yerine kendimizi koyduk, fakat hiçbir şey değişmedi. Tanrıda, doğa yaratılandı. Öznede ise doğa, aklın hükmettiği bir nesnedir. Sonuçta beden her zaman küçümsendi. Özne üzerinden İnsanı, doğanın hâkimi, yaratılanlar içinde en değerli varlık olarak görme ve duyguları küçümseyip aklın doğadan

[8] Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Türkiye Felsefe Kurumu, 2015, s.51.

[9] Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Türkiye Felsefe Kurumu, 2015, s.51.

[10] Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Türkiye Felsefe Kurumu, 2015, s.51.

[11] Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Türkiye Felsefe Kurumu, 2015, s.46.

bağımsızlığı üzerinden düşünen bir özgürlük felsefesi artık tıkandı. "Akıl"ı, bedenin, doğanın ve arzunun bir parçası olarak düşünebilir miyiz? "Arzu" kavramı, "akıl" kavramını doğanın, bedenin bir parçası; insanı ise doğanın içinden bir doğa olarak düşünmektir. Özgürlük bir arzu pratiği ve bir arzu makinesi olan doğadır. Özgürlük, insanın özü olan arzunun farkı, farklanmasıdır.

Spinoza Felsefesinde Özgürlük

"Fusis"… "Fusis", Yunancada "var olan"a denir. "Fusis" kelimesinin anlamı, bir gülün açması gibi "kendinden hareketle yetişeni, kendini açan gelişimi, böyle bir gelişimde görünüşe çıkanı ve bu görünüşte tutunmayı, kalmayı kısaca yükselip açılarak duraksayan işleyişi" ifade eder. "Var olan" varlığın kendisidir. "Bundan dolayı fusis, kökensel olarak, hem gökyüzü hem de yeryüzünü, hem taşı hem de bitkiyi, hem hayvanı hem de insanı, insan ve tanrıların eseri olarak insanlık tarihi"nin hepsini işaret etmektedir. Bu yükselip açılarak duraksayan işleyişte "oluş" ve "varlık", "ile birlikte" var olur. Bu derin anlamlı "Fusis", Latinceye "Physis" olarak çevrilmiştir. "Physis", "doğa" kavramını "obje", maddi doğayla sınırlar. "Fusis"in, fizik olarak düşünülmesiyle birlikte, doğa kavramının anlamında önemli bir kırılma meydana gelmiştir.

İkinci önemli kırılma, "dışı" ile "ötesi" arasındaki anlam farklılığının görmezden gelinerek, "ötesi" anlamının "dışı" anlamına indirgenmesidir. "Fusis" kavramının anlamının obje, maddi "şey" olarak anlaşılarak fiziğe indirgendiğini biliyoruz. "Meta"… Yunancada "meta", bir şeyin ötesi/nde, öte tarafı anlamına gelmektedir. Metafiziğin sorusu, " meta ta fusika", "var olanın ötesi" sorusudur ve "metafizik" kavramının anlamı budur. Fakat "fusis", fizik olarak düşünüldüğünde, metafizik de "fizik dışı" anlamına gelmiştir. Metafizik, "fusis" ile "ötesi" olarak doğa içinden düşünülürken, doğanın "fizik" olarak anlaşılmasıyla birlikte, doğa "dışı" olarak düşünülmeye başlanmıştır.

Doğa maddi dünya, obje, bir "şey" olarak düşünüldüğü ölçüde, psişik olan, ruh, düşünce, akıl ve canlı olan da fizik "dışı", doğa "dışı" olarak düşünülmüştür. Oysa önceden bu fizik dışı, "canlı olan" fusis ve doğa içinde düşünülüyordu. Bu kırılma "meta ta fusika"nın, yani fusis ötesi olanın, "meta ta physis" (fizik dışı) olarak düşünülmesine neden olmuştur. Böylece metafizik, teolojinin etkisiyle "fizik dışı" olarak anlamlandırılmıştır. Metafizik, fizik ötesi varolan materyalizmdir; doğanın dışında değil, doğanın içinde doğanın ötesindeki "doğa" yı görebilmek ve doğanın içkinliğinde "akıl"ı düşünmektir.

Fusis ve physis; dışı ve ötesi arasındaki fark, bizi üçüncü bir ayrım olarak "ile" ile "ve" arasındaki farka götürmektedir. Metafiziğin fizik dışı olarak düşünülmesi "ve"yi üretmiştir. "Ve" ilişkisiz bir karşılaştırmadır, fenomen ilişkisiz bir belirlenіştir; iki şey arasındaki nedensellik ya da ilişki ancak akıl aracılığıyla eşdeğerlilik, temsil üzerinden kurulabilir. Böylece "ve", düşünmeyi aklın anlama gücünün aşkınsal kuruculuğuna götürmektedir. "İle" ile düşünmek ise, iki şey ya da şeyin ilişkisini aşkınsal akılla değil, "şey" in "birlikte birbirlerine ait olma" içkinliğinde düşünmektir.

Bu konu başlı başına önemli bir konudur; bu makalenin üzerine düşündüğü özgürlük kavramının anlaşılması açısından da çok önemlidir. Duns Scotus'un tek anlamlılık ya da içkinlik düzlemi içinden düşünebilmek için, anlaşılması zorunlu olan bir meseledir. Ne yazık ki böylesi önemli bir konuyu bu makalenin sınırları içinde ele almak mümkün olmadığından, burada sadece şunu vurgulamakla yetinelim: Mesele "akıl" ve "düşünme"yi, artık fizik dışı ve "doğa"yı "ve" ile düşünen aşkın ya da aşkınsal bir alan olarak değil; "ile" ile "birlikte birbirine ait olma" içinden düşünebilmek meselesidir. Böylece felsefe tarihinde iki damardan bahsedebiliriz. Birinci damar "fizik", "dışı", "ve" ile; ikincisi ise "fusis", "ötesi" ve "ile"yle düşünmektir. Kant, fizik damarının önemli bir temsilcisidir. Spinoza ise "fusis" damarından gelmektedir.

Spinoza felsefesinde özgürlük kavramı üzerine düşünmek, Kant'ta özgürlük üzerine düşünmekten daha zordur. Spinoza'da özgürlüğü düşünmek, Spinoza ontolojisini boydan boya katetmeyi gerektirmektedir. Bundan dolayı, okuyucudan bu makalenin Spinoza bölümünü okurken sabırlı olmasını rica ediyorum.

Özgür Neden

Özgür neden, kendi nedeni kendi olan ve kendini, kendinde ve kendi aracılığıyla kavrayan doğaya

denir. Kendi nedeni kendi olmak, özü varoluşunu gerektiren zorunluluktur. Töz, varoluşu gerektiren öz olarak zorunluluktur. Varoluşu olmayanın özü, doğası ve zorunluluğu yoktur. Bu bağlamda var olmak tözün doğasına özgüdür. Töz için var olmamak imkânsızlık; varolmak ise imkânlılıktır. Tözün doğası, ezeli ve ebedi var olmaktır. Doğanın "varoluşu ve özü bir ve aynı şeydir."[12] Spinoza için "varlık" ve "varoluş" ikiliği yoktur; varlık, varoluşun doğası, nasıl'ı, tanımı, özüdür ve zorunluluktur. Varlık, varoluştur ve pratiktir. "Doğa"nın ne "içi" ne de "dışı" vardır; doğanın içkinliğinden, sonsuz etkinliğinin zorunluluğundan başka hiçbir şey yoktur. Doğa bir kudret ve kudret ilişkisidir. Kudret derecesi artıkça var olma imkânı da o oranda artacaktır. Özgür neden, doğanın sonsuz var olma kudretidir. Kudret, var olma gücünün zorunluluğudur. Bu bağlamda, özgür neden zorunluluktur; aşkın belirleme değil sonsuz bir içkin üretim gücüdür.

Gerek Spinoza karşıtı olan, gerekse Spinoza'yı önemseyen kimi düşünürler Spinoza felsefesinin özgürlük felsefesi olmadığı, bir zorunluluk felsefesi olduğu görüşündedirler. Oysa Spinoza felsefesi, başından itibaren özgür neden içinden düşünmektir. Spinoza için doğa, "özgür nedendir"[13] ifadesiyle başlar. Özgür neden, zorunluluk varoluşa içkin olduğundan başından itibaren pratik bir felsefeye işaret eder. Zorunluluk, özgür nedenin kendisidir. Spinoza'da özgürlük, güç ve güç ilişkileri pratiği içinden düşünmektir. Mümkün olabilirlik ve varoluşu imkân olarak düşünmek, güç ve gücün artırımı içinden düşünmek demektir. Bu bağlamda Spinoza'da özgürlük başından itibaren etiktir ve etik güce içkin bir pratiktir. Kant, ahlakı ve özgürlüğü aklın bağımsızlığı üzerinden "ilke"ye dayalı pratik olarak düşünmüştü; Spinoza ise, etik ve özgürlüğü bedenin kudretine, güç ilişkilerine içkin bir pratik olarak düşünür. Tam da bu sebeple, Kant felsefesini "özgür irade"ye oturturken, Spinoza "özgür neden"e oturtur. Özgür neden, bir ilke olarak "özgürlük" değil, bedene içkin bir "nasıl", bir pratik olarak "özgürleşme"dir. Özgürlük, etkinliktir ve bir özgürleşme pratiği olarak eylemektir. Özgür neden, devrim değil sürekli ve sonsuz bir pratik olarak devrimciliktir. Devrim, devrimciliğin yanında yıkılması gerekendir.

Spinoza zorunluluk kavramını iki farklı anlamda kullanmıştır: "Salt kendi doğasının zorunluluğu sonucunda var olan ve eylemini sadece kendisi belirleyene özgür denir; başka bir şey tarafından var olmaya ve kesin olarak şu ya da bu şekilde bir şey yapmaya zorlanana ise zorunlu ya da daha doğrusu kısıtlı denir."[14] Birincisi, zorunluluğu "doğasının zorunluluğundan dolayı var olmak", özgür neden olarak düşünmek; ikincisi ise "bir başka şey tarafından var olmaya zorlanan olarak" düşünmektir. Birincisi, kendi içinde ve dışında kendisini belirleyen ve sınırlayan hiçbir kuvvetin olamadığı ve olmayacağı bir güç olarak doğa; diğeri ise kendi dışında da kendisini belirleyen ve sınırlayan güçler ilişkisi olarak doğa. Spinoza'da özgürlük, nedense zorunluluğun birinci anlamı değil de ikinci anlamı açısından düşünülmüştür. Halbuki Spinoza, ikincinin içinden birinciyi özgürlük olarak düşünmüştür.

Töz ve onun kiplerinden (halleri) başka hiçbir şey yoktur. Doğa, nedeni kendinde ve kendisi aracılığıyla kavranabilen özgür nedendir. Kipler ise, özgür nedende ve özgür neden aracığıyla var olan ve kavranan "zorunlu neden"dir. "Zorunlu neden", "özgür neden"in zorunluluğunun ifadesidir. Kiplerin iki varoluşu vardır: özsel ve kipsel varoluş. Özsel varoluş, özgürleşme pratiğidir. Kipsel varoluş ise köleliktir. Özsel varoluş güç ilişkileri içinde güç ve varoluş imkânının artırımını; kipsel varoluş ise güç azalımını ifade eder. Kölelik güç azalımı ilişkisidir. Kölelik, özgür neden bilgisi dışında bulanık fikirlerin pratiğidir.

Var olan her şey, doğada vardır ve doğa aracılığıyla kavranmalıdır. Bu bağlamda doğaya kendinin nedeni ya da her şeyin nedeni demek bir ve aynı şeydir. Yaratan doğa ile yaratılan doğa bir ve aynı şeydir. Doğanın varoluşu ve özü bir ve aynı şeydir. Bu bağlamda doğa her şeyin aşkın değil içkin nedenidir.

Spinoza'ya göre, "iradeye özgür neden denemez,

[12] Spinoza, *Ethica*, Kabalcı, 2012, s.53.

[13] Spinoza, *Ethica*, Kabalcı, 2012, s.48.

[14] Spinoza, *Ethica*, Kabalcı, 2012, s.26.

sadece zorunlu neden denebilir."[15] "Hiçbir istek başka bir nedenle belirlenmedikçe ne var olabilir ne de bir eyleme zorlanabilir."[16] Dolayısıyla "iradeye özgür neden denemez, zorunlu ya da kısıtlı neden denebilir."[17] "Pratik akıl" ve "irade" Spinoza için aynı şeydir ve özgür neden olan yaratan doğa değil, yaratılan doğa içinde düşünülmelidir. Pratik akıl ve irade tözün özünü ve özün ifadesi olan tözün sıfatlarını içinde düşünülmez. Bir başka deyişle, sonsuzluğun kendisi olarak değil ancak sonsuzluğun içinde ve aracılığıyla kavranan haller, kipler içinde düşünülebilir. Kant felsefesinde özgür neden olarak düşünülen özgür irade, Spinoza'da zorunlu nedendir.

Özgür neden, içkin neden, etkin neden, zorunlu neden ve edilgin nedene göndermelerinde de gördüğümüz gibi, "neden" kavramı Spinoza'da kurucu bir öneme sahiptir. Neden kavramı, iki şey arasında bağı, ilişkiyi ifade eder. Spinoza felsefesi, ilişki, karşılaşma ve "nasıl" içinden düşünen bir pratik felsefedir. "Neden" kavramı Spinoza için tam da bu bağlamda çok önemlidir. Neden kavramının, mutlak ve zaman-mekân dışı bir evrensel yasa üzerinden düşünülmesi Spinoza açısından yanlıştır. Kant "şey"i nedensiz bir fenomen olarak ele aldı ve fenomenler arası nedensel ilişkiyi apriori sezginin zaman ve mekân formları üzerinden kurdu. Spinoza ise "şey"i bir fenomen olarak değil, bir ilişki, kudret ilişkisi, birey ve beden olarak görür. Spinoza için "şey" ya da doğa, içkin bir ilişkisel etkinliktir. Spinoza, neden kavramı üstüne, mümkün olabilirlikler içinden mümkün "olan" üzerinden değil "olabilir olan" her şey üzerinden düşünmüştür. Mümkün olabilirlikler dünyası doğadadır ve doğadır. "Her şeyin nedeni vardır" söylemi, özgür nedenin sonsuz yaratma ve olabilirlik kudretinden gelmektedir. Bu bağlamda neden kavramı ilke değil "güç"tür. Mümkün olabilirlik dünyası, özneye değil güce, bedene içkindir.

Zihnin Doğası

Töz, sıfat ve tözün halleri olarak kipler… Spinoza, felsefesinin içkinlik düzleminin mimarisini bu üç alan üzerinden kurmuştur. Töz sonsuz sıfatlara sahiptir. Bu sonsuz sıfatlardan ikisi insanın doğasını ifade etmektedir: düşünme ve uzam sıfatları. Cisimler ve düşünme biçimleri dışında hiçbir şeyi hissetmeyiz, algılamayız ve kavrayamayız. Spinoza'nın felsefeye en önemli müdahalesi düşünme kavramı üzerinden olmuştur ve bu müdahale Spinoza düşüncesini anlamak açısından da çok önemlidir.

Özgürlük, güç ilişkileri içinde bedenin var olma gücünü koruma ve artırmanın sonsuz etik-politik pratiğidir

Sıfatlar tözün özünün ifadesi, kipler ise bu ifadenin halleridir. Bu bağlamda düşünme biçimleri, düşünme sıfatına sahip olan tözün doğasını ifade eden hallerdir. "Haller" "nasıl"ın, pratiğin ve edimin içinden tekillik olarak aktüelleşmedir. Spinoza'ya kadar düşünme "fizik dışı" kavram formu üzerinden düşünülmüştür ve kavram temsili bir düşünme biçimidir. İdea, fikir temsili bir düşünme biçimi olarak kavramdır. Spinoza ise "düşünme" kavramını, fikir ve kavram üzerinden düşünmeye ek olarak duygu olarak da düşünmemizi ister. Spinoza için "duygu" bir düşünme biçimidir. Düşünmenin dışına atılan duygu Spinoza'da düşünmenin hallerindendir. Duygu temsili olmayan düşünme tarzıdır ve "arzu" bir düşünme formudur. Kavram olgu değil duyguda olaydır.

Düşünme biçimleri fikir ve duygu olarak ikiye ayrılır. Doğru fikir nesnesine uygun olan fikirdir. Nesnesi olmayan bir fikir yoktur. Uzamsal olanın fikri, fikrin nesnel gerçekliği, uzamsal olamayan fikrin nesnesi ise yine bir fikir olarak fikrin biçimsel gerçekliğidir. Bütün düşünme biçimleri, fikirler zihnin yetisi üzerinden düşünülür. Zihin, yer kaplama sıfatı olan uzamın değil düşünme sıfatının bir halidir. Beden ise yer kaplama sıfatı olan uzamın bir halidir. Düşünme ve uzam sıfatının özü aynı töz olduğundan zihnin ve bedenin düzen ve bağlantısı bir ve aynıdır. Bu bağlamda zihin ve beden birdir ve bedenin zihin üzerinde ya da zihnin beden üzerinde hiyerarşik bir üstünlüğü yoktur.

Zihnin ilk fikri, nesnesi olan tekil bedendir. Zihnin

[15] Spinoza, *Ethica*, Kabalcı, 2012, s.62.

[16] Spinoza, *Ethica*, Kabalcı, 2012, s.63.

[17] Spinoza, *Ethica*, Kabalcı, 2012, s.63.

yetisi bir bedende olup biten her şeyi algılamaktır. Bir beden edilgin değil de etkin bir etkileşimi ifade eden ilişki ve karşılaşmalar içinde ne kadar çok bulunursa, zihin de o kadar güç sahibi olacaktır. Antik dünyada deney, çıplak gözle gözlemdi. Kant için deney, laboratuvarda özne-nesne ilişkisidir. Spinoza içinse deney, bir yaşantılama pratiğidir. Kant için aklın sonsuz düşünme gücü vardır ve bu sonsuz düşünme gücünün sabuklamalarına karşı metafizik bilimselleştirilmelidir. Spinoza içinse, bir bedenin ne yapabileceği bilinemez. Zihin bu ne yapacağı bilinmez bedenin etkinliği içinde kendisini kavrayabilir.

Özgürlük, doğadan bağımsız değil doğanın ilişkiselliği içinde sonsuz fark, değişim ve farklanma pratiğidir

---

İnsanın özü, düşünme ve uzam sıfatlarının tavırlarından, hallerinden yani düşünme biçimlerinden ibarettir. Zihnin düşünme biçimleri fikrin biçimsel gerçekliği, bedenin düşünme biçimleri ise duygular, duygu halleridir. Her şey, zihne ilk düşen tekil bedenin biçimsel gerçekliğiyle başlar. Bedenin halleri duygular, beden fikrinin kudretiyle zorunlu hallerdir. Bu bağlamda önce nesnesi olan fikir gelir.

İnsan zihin ve bedenin birliğidir ve bedenin var olması, zihnin bedeni tanımasıyla mümkündür. Bedenin doğası, ölümü düşünmez; ölüm bedene dışarıdan gelir. Beden, kudretini artıran ilişkileri artırdığı ve kudretini düşürdüğü ilişkilerden uzak kaldığı oranda var olur. Zihin, yaşantılama ilişkileri içinde kendini ve bedeni ne kadar tanırsa bedenin var olması da o kadar mümkün olur. Zihnin anlama yetisi bedenin sonsuz pratiğine göre sonsuzdur, fakat tekil bedenlerin varoluş sürelerini bilmekte yetersiz kalır. Çünkü zihin, bedenlerin bilgisine yeterince sahip değildir. Bu bağlamda tek olumsal alan budur. İşte özgürlük tam da bu olumsal alan içinden düşünülmelidir. Kant için, kendinde varlık yoktur, varsa da bilinemez, böylece Kant epistemolojik alanda kalır. Spinoza içinse, doğadan başka bir şey yoktur, doğa bilinebilir; böylece Spinoza ontolojik alanda kalır. Bilmek mümkündür, fakat bu mümkünlük olumsallığın içinde sonsuz pratik ve yaşantılamayla mümkündür. Özgürlük, güç ilişkileri içinde bedenin var olma gücünü koruma ve artırmanın sonsuz etik-politik pratiğidir.

Duyguların Doğası ve Esareti

"Duygular ve insanların yaşam tarzları hakkında eser kaleme alan çoğu düşünür doğanın ortak yasalarından kaynaklanan doğal şeylerle değil de, doğanın dışında olan şeylerle ilgilenmişe benziyorlar. İnsanoğlunu doğada krallık içinde bir krallık olarak görmüşler adeta. Çünkü insanın (….) kendi eylemleri üzerinde mutlak bir denetim gücü olduğuna ve kendi eylemini kendisinin belirleyebileceğine inanıyorlar. (…) Ama bildiğim kadarıyla hiçbiri ne duyguların doğasını, kudretini belirlemiş ne de bir zihnin bunları denetim altına almak için yapabileceklerini."[18]

Duyguların gücü iki yöne de çalışır; zihnimizi ve bedenimizi esaret altına alarak köleleştirebildiği gibi aklın gücüyle özgürlüğümüzün bir kuvveti haline de gelebilir. Duyguların doğası ve gücü tanınmadan duyguların düzenlenmesi de mümkün değildir.

Duygu, "bedenin etki gücünü çoğaltan ya da azaltan, bu güce yardımcı olan ya da onu engelleyen bedenin değişik hallerini ve aynı zamanda bu haller hakkındaki fikirleri"[19] ifade eder. Duygular üç ana başlıkta tanımlanmaktadır: sevinç, keder ve arzu. Sevinç insanın yetkinliğinin daha düşük seviyeden daha yüksek bir seviyeye, keder daha yüksek seviyeden daha düşük seviyeye geçişidir. Arzu ise insanın doğası olan var olma çabasıdır. Bu var olma çabasına Spinoza "conatus" demektedir.

İnsan ilişkisel bir varlık olarak dış bir nedene bağlı ve bu nedene göre oluşan duygular içinde bir etkinlikte bulunuyor ise edilgin; davranışının nedeni kendinden kaynaklanıyorsa etkin nedendir. Edilgin neden, duygunun bilincinde olmamıza karşın nedenini bilmediğimiz, upuygun olmayan bulanık fikirlerdir. Etken nedene bağlı fikirler ise upuygun fikirlerdir.

Zihin bu upuygun fikirler ve upuygun olmayan bulanık fikirler ilişkisi içerisinde belirsiz bir süre

[18] Spinoza, Ethica, Kabalcı yay, 2012, s.149.

[19] Spinoza, Ethica, Kabalcı yay, 2012, s.151.

içinde varlığını sürdürme conatusunda bulunur. Var oluşun sürdüğü bu süre boyunca gösterilen çaba, bu conatus, yani arzu, yetkinlik derecesine ve nedenlere göre değişken ve etkindir. Zihnin bu çabasına irade, bedenin çabasına iştah, zihnin ve bedenin birlikteliğinin bilincindeki çabaya da arzu diyebiliriz.

Zihnin özünü oluşturan ilk şey, fiili olarak var olan tekil bedenin fikridir; buna bağlı olarak da zihnin en önemli çabası bedenimizin varlığını olumlamaktır. Bu bağlamda bedenin varoluşunu dışlayan bir fikir zihne aykırıdır. Zihin bedenin duygulanımları ve duygu fikirleriyle kendini tanır ve kavrar. Zihnin özü, bedenin ve duyguların bilgisine vardıkça etkindir. Bu bağlamda zihin nedenini bilmediği bedenin bir etkinliğinin sonucunda upuygun olmayan bulanık fikirlerin etkinliğinde kalarak edilginleşir. Upuygun olmayan bulanık fikirler nedeni dışarıdan gelen bedenin duygulanış fikirleridir. Zihnin bulanık fikirlerle hareket etmesi imgesel düşünmedir. İmgesel düşünme, "ben" ve "bilinç" üzerinden etkinliktir. Ben ve bilinç üzerinden edilgin zihnin etkinlikleri, dış nedene dayalı, nedeni bilinmeyen sonuç duygularının esareti altında hareket etmektir. Dış kuvvetlerin kudreti altında kudretsizliğin arzu pratiği, tutkulardır. Köle, kudretsiz arzu pratiğinin tutkuları altında eyleyen kişiliktir.

İyi, "iyilik", kötü, "kötülük" olarak aşkınsal bir ilke değildir. Spinoza için iyi ve kötü duygudur; iyi sevinç, kötü ise kederdir. Bir şey bizim dışımızda iyi olduğu için biz onu arzulamayız; arzuladığımız için o şey bizim için iyidir. Bu bağlamda "iyi" ve "kötü" ne "ilke" olarak aşkınsal, ne de bir "nesne" olarak aşkındır; aksine ikisi de duygu olarak içkindir. Dışımızdaki bir iyiyi arzu nesnesi olarak evrenselleştirmek arzunun eksikliğini, kudretsizliğini üretmektir. Korku, arzunun eksiklik üretimidir. Temsil eksik arzunun nesnesidir.

Edilgin duygular tutkular düzleminde sevinç, keder ve arzuyu düşünmektir. Etkin olduğumuz sürece de başka türlü sevinç ve arzu söz konusudur. Zihin etkin olduğu sürece neşe düzleminde sevinç ve arzudan başka bir duygu yoktur.

Özgürlüğün Doğası

Doğa "tarafından meydana getirilen şeylerin özü varoluşu içermez,"[20] "çünkü doğası (kendi başına düşünüldüğünde) varoluş gerektiren şey kendisinin nedenidir ve doğasının zorunluluğu sonucunda vardır."[21] Spinoza için doğadan bağımsız nedeni kendinde bir varoluşu gerektiren özgür irade, insanın doğasını içermez. Bütün tekil varlıkların özü ve varoluş nedeni özgür nedendir ve tekil bedenler doğada ve doğa aracılığıyla kendini anlayabilir ve kavrayabilir. Bu bağlamda insanın özü doğanın özünün bir parçasıdır. Tekil bedenler ancak kendi özünün pratiğiyle, doğayı ve doğanın parçası olan kendisini bilebilir.

İnsan bir tekilliktir ve nedeni kendinde bir varlık değildir; özünün nedeni de dışsal değildir. İnsanın özü kendini olumlar; dışsal bir neden olmadan bu olumlama yok edilemez. Böylece insanın özü kendini olumlama pratiğidir ve kendinde kendisini yok edecek ve olumsuzlayacak hiçbir şeyi barındırmaz. Birbirlerini yok eden iki şey, doğaları farklı olan iki şeydir. Beden kendi doğasını yok edecek, kendi doğasına uygun olmayan başka bir doğayı barındırmaz. Bundan dolayı bedene ölüm içerden değil dışarıdan gelir. İnsanın özü içkinliktir ve yaşamı olumlama pratiğidir.

Spinoza ile Hegel arasındaki fark, antagonizma teorisindeki bu temel farktan kaynaklanır. Hegel'de ölüm içerden gelir ve antagonizma içkin çelişkiye ve olumsuzlamaya dayandırır. Spinoza'da ise içkinlik, insanın doğası olan olumlama pratiği olarak varlığını koruma çabasıdır. Spinoza için bilinç, nedeni bilinmeyen sonucun bilgisidir ve bulanık fikir olarak çelişki üretme kaynağıdır. Çelişki, nedenin bilgisine dayanmayan, sonucu neden olarak alan bilincin devinimidir.

Spinoza'da antagonizma doğrudan dışarısı ile çatışmadır. Doğamızla ortaklığı olmayan farklı doğaların çatışmasının zorunluluğudur. Olumsuzlama dışarıdan gelir. Olumlama farktır ve fark antagonizmanın kudretidir.

---

[20] Spinoza, Ethica, Kabalcı yay, 2012, s.56.

[21] Spinoza, Ethica, Kabalcı yay, 2012, s.56.

İnsanın özü, doğanın özünün bir parçası olarak var olma çabası, kendini olumlama pratiği, nedeni kendinde varlık olmadığından varoluşu ilişkiselliğe bağlıdır. Bedenin varoluşu sonsuz değil ilişkiselliğin içinde sonludur. Fakat bu süre bilinemez. Özsel varoluş bu bilinemez süre içinde kendini olumlama çabası iken, kipsel varoluş dışsal güçler tarafından sınırlanmıştır.

Kudretlerin özörgütlülüğü özgürlüktür. Özgürlük, şey'i "örgütlemek" değil, "ile"yle birlikte"örgütlenme" pratiğidir

"Doğada hiçbir şey yoktur ki, bir başkası ondan daha güçlü ve daha cesur olmasın. Var olan şey ne olursa olsun onu yok edebilecek kadar güçlüsü de vardır."[22] "İnsanın varoluşunu sürdürmesine yarayan kuvveti sınırlıdır; dış nedenlerin kudreti ise ondan sonsuz derecede üstündür."[23] Spinoza'da özgürlük, var olma doğası bu düzlemde düşünülmelidir.

Bir bedenin kendi kudretinden daha güçlü başka kudretlerin varlığı, bir bedenin kudretinin içkin yetersizliği, eksikliği ve sınırlılığı anlamına gelmemektedir. Bu alan mutlak değil olumsaldır. Dışsal bir kudretin güçlülüğü aynı zamanda doğamızla uyumlu tekilliklerle bedenleşerek daha üstün bir güç oluşturabilir ve dışsal sınırlar aşılabilir. Bu olumsallık sonsuz yaşantılama pratiğinin önünü açar. Özgürlük, sonlu varoluşun sonsuz yaşantılama pratiğinin olumsallığıdır. Bu bağlamda insanın doğası, yani özgürlük, doğadan bağımsız değil doğanın ilişkiselliği içinde sonsuz fark, değişim ve farklanma pratiğidir.

Özgürlük

Birinci tür bilgi nedeni dışarıdan gelen, bilinmeyen ve upuygun olmayan bulanık fikirlerdir ve zihnin imgelerle düşündüğü edilgin haldir. Bir beden kendi doğasının kudretiyle hareket ettiği sürece etkin ve upuygun bilgiye dayalı doğru fikirlere sahiptir. Dış kudretler tekil bedenin kudretinden çok daha güçlüdür. Edilgin bir bedenin hali dış nedenin gücünü ifade eder. Bu edilgin hal ve duygu, tekil bedenin kendi gücünü ve imkânlarını düşürebilir ya da aşabilir. Bir bedenin çelişkileri ve tutarsızlığı bu edilgin durumdan kaynaklanmaktadır. Edilgin duyguların esareti altında dış gücün kuvvetinin gücü haline geldiğinde, tekil beden kendi doğası ve kudreti dışında farklılıklar, değişimler, çelişkiler ve tutarsızlıklar içinde özneleşir. Edilgin duyguların esareti tekil bedenin doğasını ve gücünü dağıtır. Özgürlük, kendi doğasına, gücüne ve buna bağlı olarak, nedeni kendisi olan etkin duygulara göre eylemektir.

Doğalarında ortaklık bulunmayan tekillikler birbirlerinin nedeni olmazlar ve birbirleri aracılığıyla da anlaşılamazlar. Etkin neden, doğasıyla ortaklık bulunan doğalarla bedenleşen ve bireyleşen pratiklerdir. Edilgin duygulardan çıkıp etkin duygulara göre eylemek; doğamıza ve doğamız ile ortaklıklara sahip doğalarla bedenleşmemizi sağlayan ve kudretimizi artıran aklın buyruklarına göre hareket etmektir. Akıl, ortak doğalara sahip güçleri örgütlenme yetisidir.

Erdem ve güç bir ve aynı şeydir. Erdem, tekil bedenin kendi doğasına, kendi gücüne göre eyleme kuvvetidir. Erdem, ikinci tür bilgi olan upuygun bilgidir ve duygulanış fikri olan imgelerden ortak nosyonlara geçmektir. Erdem, insanın özü olan arzunun ikinci tür bilgideki formudur; kudretini düşürmeyen, aşmayan ve kudretini başka bedenlerle artıran özdür.

Tekil bir beden, özü gereği varlığını koruma çabasını, dışındaki şeylere gereksinim duymadan gerçekleştiremez. Bir beden doğada ve doğa aracılığıyla anlaşılabilir. Aynı doğaya sahip iki insan gücünü birleştirirse iki güçten daha büyük bir kuvvete sahip birey olur. İnsanın doğasına en yakın varlık yine insandır. Bu bağlamda tekil bir bedenin kendi varlığını koruma çabası, herkesin kendi varlığını beraberce koruma çabasını içerir. Bu nedenle, aklın buyruklarına göre hareket eden insanlar, kendileri için istemedikleri şeyi bir başkası için de istemezler. Spinoza'da altını çizerek vurgulanması gereken şudur: Tekillik, ortak olanda değildir, ortak olan tekilliğe içkindir; ortak olan tekilliğin içkin doğasıdır ve zorunlu üretimidir. Var

[22] Spinoza, Ethica, Kabalcı yay, 2012, s.242.

[23] Spinoza, Ethica, Kabalcı yay, 2012, s.244.

olma çabası ve "herkes kendisine yararlı olanı arar"[24] ilkesi erdemin etik ilkesidir.

Kant'ın ahlakı, evrensel ilkede özdeşlik olarak farktır. Etik, tekillikteki ortak olanın çokluğunda fark ve farklanmadır. Spinoza'da var olma çabasına içkin "kendine yararlı olanı arama" hakkı asla devredilemez. "Kendine yaralı olanı arama" kendi doğana uygun doğalar ile bedenleşmenin sonsuz pratiği ve yaratımıdır. Özgürlük, bir özgürleşme pratiği olarak etik-politik bir yaratım ve üretimdir.

Spinoza'da doğa sabitliğe dayalı bir etkinlik değildir; bizzat etkinliğin kendisidir. Etkinlik bir şeyi uygulamak bağlamında teknik bir boyut değildir. Etkinlik sonsuz bir yaratım ve üretim pratiğidir. Doğa yaratım, üretimdir ve olumsallığın zorunluluğudur. Bu bağlamda özgürlük pratiği, aklın buyruklarına göre bedenin kendi gücüyle eylemeyi şart koşar. Edilgin duygulardan özgürlük çıkmaz.

Edilgin duygulara göre hareket eden insanların doğal anlamda uyuştukları söylenemez. Doğal anlamda uyuşmak, bedenlerin güç bakımından uyuşması anlamına gelmektedir. Edilgin duygularla birleşmek ve uyuşmak, güçsüzlerin güçsüzlüğünü güçlendirmektir: "Siyah ve beyazın kırmızı olmadıklarından dolayı uyuşuyor diyen biri, siyah ve beyazın hiçbir bakımdan uyuşmadığını kesin olarak kabul ediyor demektir."[25] Olumsuzlamaya dayalı fark, tekilliği ve tekilliğin gücünü ıskalaması itibariyle, özdeşliktir. Yoksulluğun, yoksunluğun tutkularından özgürlük pratiği çıkmaz. "Anti"ye dayalı fark kurucu değildir. Kudretlerin özörgütlülüğü özgürlüktür. Özgürlük, şey'i "örgütlemek" değil, "ile"yle birlikte "örgütlenme" pratiğidir.

Evet!.. Bu yorucu okumadan sonra, Spinoza'nın hepimizin kudretini artıracak o gülümseyen neşesini aktararak metnimizi burada noktalayalım: "Özgür insanın en az düşündüğü şey ölümdür; onun felsefesi ölüm üzerine değil, yaşam üzerine tefekkürdür."[26]

---

[24] Spinoza, Ethica, Kabalcı yay, 2012, s.258.

[25] Spinoza, Ethica, Kabalcı yay, 2012, s.267.

[26] Spinoza, Ethica, Kabalcı yay, 2012, s.306.

Kadın Özgürleşmeden Toplumsal Özgürlük Olmaz

Zeynep Esengül

Özgürlük, insanlık tarihi boyunca hep varılmak istenen mutlu, güzel, adil, eşit, sömürüsüz bir dünyanın düşü olmuştur. Daha önce böyle bir yaşamın olup olmadığını birilerinden duyup, öğrenmiş olmamızın hiçbir önemi yok; içimizde, yüreğimizin, bilincimizin en derin yerinde böyle bir yaşamın olduğunu kulağımıza fısıldayan binlerce sesle her gün uyarılırız. Vardır, çünkü düşlerimiz, yaşadığımız doğanın izdüşümünü taşır. İnsanoğlunun (burada gerçekten oğul insan kastediliyor) temas etmediği her alanda doğal bir denge ve uyum yansır. Yani farklılıklarına, çeşitliliğine rağmen bir uyum ve denge hali söz konusudur. Biri diğerini yok sayarak, egemenlik kurarak yaşamını kurgulamaz. En acımasız doğa koşullarında bile her varlığın bir gerekliliği ve kutsallığı vardır. Taş toprağı, ağaç çimeni, şahin böceği yok saymaz, üzerinde iktidar kurmaz, varlık nedenini salt kendi varlığıyla sınırlandırmaz. Her şey yaşamın devamı ve sürdürülmesini sağlama amaçlı olup, karşılıklı yarar ilkesi temelinde gelişir. Doğanın döngüsü bu temel ilke etrafında şekillenmiş, biçim kazanmıştır.

İkinci doğa olarak tanımlanan toplumsallık sürecinin gelişimiyle 'insanoğlu'nun, doğanın denge ve uyumuna müdahalesiyle bu durum ters yüz edilmiştir. Birinin lehine, diğerinin aleyhine değişen bu denge kendisiyle cennet ütopyasını doğurmuş, aynı zamanda toplumun büyük bir kesimi açısından da yaşamı cehenneme çevirmiştir. Hiyerarşinin basamaklarının yavaş yavaş oluşturulduğu bu dönemde sıranın en alt katmanına yerleştirilen ve köleliğin üzerinde deneyimlendiği kesim kadınlar olmuştur. Ardından kölelik zinciri yayılarak, doğayı ve toplumun diğer kesimlerini kapsamına almıştır. Yaşam, farklı olanın bir birini tamamladığı ve varoluşunu özgür zeminde gerçekleştirdiği niteliğinden uzaklaşarak, nesne-özne ikilemine sıkıştırılmış, en canlı ve dinamik yanı kırıma uğratılmıştır. Bütünlük ve uyum yerini; çelişkiye, karşıtlığa ve çatışmaya bırakmıştır.

Belki de özgürlük ilk olarak bu andan itibaren tanımlanmıştır. Çünkü o güne kadar doğanın bir parçası olarak yaşayan insan, köleliğin başlamasıyla birlikte kendi istem ve iradesine sınır konulmadan, varlığını gerçekleştirdiği bu var olma haline bir ad verme ihtiyacı duymuş ve bunun adını özgürlük koymuştur. O günden sonra da özgürlük, peşinde hep koşulan ulaşılmaz bir ütopyaya dönüşmüştür. Oysa bilinir ki insan evrenin küçücük bir parçası ve doğanın en zayıf varlığıdır. İnsan toplumsallığı geliştirerek zayıflığını gidermenin ve hayata kalmanın yolunu bulur. Toplumsallıktan doğan güçle insan, doğa karşısında ayakta kalabilme, önemli bir avantaj elde etme şansını elde eder. Kuşkusuz toplumsallık, insanı doğada bulunan diğer hayvanlardan ayrıştırarak daha hızlı bir gelişim sürecine çekmiştir. İnsan bedensel zayıflığı ve korumasızlığını zekasını kullanarak ve toplumsallığı geliştirerek aşmış, daha avantajlı bir pozisyon elde etmiştir. Hiç şüphesiz bu durum insanlık tarihinde büyük bir gelişme ve devrimdir. Ancak ataerkil aklın doğal toplum değerlerine el atması ve bozuma uğratmasıyla insanlığın binlerce yıl peşini bırakmayan felaketler zinciri başlamış ve günümüze kadar gelişen tüm kötülüklerin kaynağını oluşturmuştur.

Doğal Toplumdan Sapma Kadının Köleleştirilmesiyle Başlar

Toplumsallığın başlangıcında doğayla uyum temel bir yaşam ilkesiyken, animist inanışlar bu dengenin sağlanmasında belirleyici rol oynar. Çünkü animizm inanışına göre her şey canlı ve kutsaldır. Bu anlamda kadın etrafında gelişen ilk toplumsallaşma sürecinde toplumun kendi içinde ve toplumla doğa arasında denge ve uyum başat bir durumdadır. Toplumsallaşmanın başlamasıyla bir taraftan doğaya bağımlı yaşam şekli değişerek emek ve tarım kültürü şekillenir, diğer taraftan doğayla uyum ve denge hali azami düzeyde gözetilir.

Tarihsel arkeolojik bulgulardan ulaşabildiğimiz kadar ve günümüz yaşayan doğal toplum özelliklerinden böylesi bir gelişim sürecinin yaşanmış olduğunu biliyoruz. Günümüzde özgürlük mücadelelerini ve gelişim diyalektiğini ele alırken başa dönmeden, sapmanın başladığı noktayı tespit etmeden sorunu ortaya koymak ve çözüm geliştirmek pek mümkün değildir. Tarihte özgürlük için sayısız mücadele örneği olmasına rağmen sonuçlarının bu denli zayıf kalması kanımca, sorunun başlangıç noktasına yeterince inmemeleri, çözümün kaybedilen bu alanda tahlil edilerek, geliştirilmemesindendir. Özgürlük olgusu, içinde yaşanılan toplum ve doğayla bütünsellik içinde ele alınmadan tam ve doğru tanımlanamaz. Bu dengeyi ve bütünselliği göz ardı eden girişimlerin sonuç alıcı olmadığı yaşanan sayısız deneyimden açığa çıkmıştır.

Analarımız-atalarımız yaşadıkları deneyimin bilgeliğiyle, "kaybedilen şeyi kaybolan yerde aramak" demişler. Yani kaybedilenin bulanabileceği yer onun yitirildiği yerdir. Bu nedenle toplumsal özgürlük sorununu irdelerken, toplumsallığın oluşumuna ve toplumsallık üzerine kurgulanan iktidar ve hiyerarşik yapılanmaların ilk nerede ve nasıl hasıl olduğuna bakmadan geçemeyiz. Toplumsallığın etrafında şekillendiği kadın, bugün nasıl "metaların kraliçesi", " değersiz ya da en ucuz emek gücü", "çocuk doğurma makinesi"ne indirgendi? Kadının yarattığı ve kadında saklı toplumsallığı görmeden, özgürleştirmenin yolunu açmadan toplumsal özgürlük yakalanabilir mi?

Özgürlüğün yitirildiği, sapmanın başladığı yer girişte kısaca belirttiğimiz gibi ataerkil sistemin gelişimiyle başlar ve günümüzde tüm iktidarcı, sömürücü, hegemonik sistemler karakteristik özelliklerini buradan alır; bu yapılanmadan beslenirler. Tarihsel süreç boyunca insanlığın başına bela olan ne kadar sistem varsa; kölelik, feodalizm, kapitalizm gibi, hepsinin ana ekseninde yer alan ve temel karakteristik özelliğini oluşturan ataerkil sistemdir. Ataerkil sistem, en yalın ifadeyle kadın yaratımları ve kültürüne el koyan, kendi yapılanması temelinde bozuma uğratan ya da yok sayan, tek yanlı gelişen erkek kültürünü ifade eder. Yani sapma kadın kültürünün yaşamdan dışlanması ve/veya el konulmasıyla başlayıp, zamanla arada ki makasın açılmasıyla devasa hegemonik yapılanmalara dönüşür. Ardı sıra gelişen tüm sömürücü sistemlerin omurgasını ataerkil sistem oluşturur. Bu nedenle tüm sömürgeci sistemlerin gelişiminde ataerkil sistem kök hücre konumunda olup, tüm kötülüklerin doğurucusudur.

Ataerkil-Sömürücü Sistemin Doğuşu: Toplumsallığın İnkarı

Heide Göttner-Abendroth, ataerkil sistemin üç saç ayak üzerinden gelişip, kendini yaşattığını ifade eder. Birincisi, erkeğin kadın üzerinde geliştirdiği hakimiyet, ikincisi insanın(ki bu insan tanımında kastedilende erkektir)doğa üzerinde geliştirdiği hakimiyet ve üçüncü saç ayağı olarak da politik ve düşünsel emperyalizm ile diğer halklar üzerinde sömürü sistemini kurmak olarak tanımlar bu saç ayaklarını.[1] Bu üçlüde ilk başlayan ve tüm hakimiyet çeşitlerinin deneyimlendiği, ardı sıra diğer alanlara uyarlanan alan erkeğin kadın üzerinde geliştirdiği hakimiyet ve kadının köleleştirilmesidir. Kadın köleliği ilk geliştirilen kölelik biçimi olup, diğer tüm köleliklere içerilmiştir. Bu nedenle kadın özgürleşmeden toplumsal özgürlükten bahsedilemez. Dolayısıyla toplumsal özgürlük içinde kadın özgürlüğünü tanımlamak dar ve yetersiz kalır. Tam tersine toplumsal özgürlüğe gidişin ilk adımı kadın özgürlüğünü sağlamaktan geçer. Bu nedenle ataerkil sistemin tüm sömürü sistemlerinin kaynağı olduğu ve ataerkil sistem aşılmadan özgürlük mücadelesinde yol alınmayacağı bilinciyle konuyu ele almak durumundayız.

Toplumsallığın etrafında geliştiği kadın insanlaşma tarihinde devrimsel bir gelişmeye yol açmış olmakla

---

1 Heide Göttner-Abendroth, *Partiarkal ideolojinin Üç Saç Ayağı* (Jineoloji dergisi sayı;6)

birlikte, düşürülüşü de tüm topluma kaybettirmiştir. Ali Fırat, toplum üzerinde ki bu yıkıcı etkinin iki türlü geliştiğini belirtir; "bunlardan birincisini, toplumu köleliğe açmış olması; ikincisini, tüm köleliklerin kadın köleliğinden türetildiği ve toplumun iktidar karşısında kadınla aynı kölelik statüsüne indirgendiği şeklinde bu durumu" ifade eder.[2] "Toplumun kadının kölelik pozisyonuna düşürülmesi hiç kuşkusuz öyle basit sıradan bir teslim alma, iradesine hükmetme durumu değildir. Kadın köleliği o kadar derin ve içseldir ki, boyun eğme, hakareti sindirme, ağlama, yalancılığa alışma, iddiasızlık, kendini sunma gibi özgürlük ahlakının reddetmek durumunda olduğu tüm tutum ve davranışları içerir. Bu yönüyle düşürülmüş toplumsal zemindir. Köleliğin asli zeminidir. En eski ve tüm köleliklerin, ahlaksızlıkların üzerinde işlevselleştiği kurumsal zemindir. İşte uygarlık toplumu bu zeminin tüm toplumsal kategorilere yansıtılmasıyla da alakalıdır. "[3] Ataerkil- sömürgeci uygarlık, kadının içine düşürüldüğü bu pozisyonu tüm topluma yaydırarak kurumsallaşma yoluna gitmiştir. Sömürünün ve iktidarın sürmesi ancak özgürlük ahlakını ortadan kaldıran böylesi bir mekanizmayla mümkündür. Bu nedenle ataerkil sistem özgürlüğe dair tüm değerleri ortadan kaldırırken, eşitliği tanımaz, cinsiyetçiliği alabildiğine geliştirir. Cinsiyetçilik, basit bir içerilme ve dışlama ifadesi değil, karşıtlaştırıcı, yıkıcı ve düşmanlaştırıcıdır. Bunun farklı versiyonları olan dincilik, milliyetçilik geliştirilerek bu hastalıklı hal toplumun tüm kesim ve katmanlarına yaydırılmıştır. Yani toplumu alabildiğine ayrıştırarak, karşıtlaştırarak, farklı olanın imhasına odaklayarak düşmanlık duygularını sürekli canlı tutup, sömürü sistemini sürdürmek ataerkil kapitalist sistemin temel karakteristiği olmaktadır.

Özgürlük Olmadan Barış Olmaz

Ataerkil sistemin farklılıklar arasında eşitliği ortadan kaldırma, biat kültürünü geliştirme ve bu anlamda sürekli gerilim ve savaş üretmesi yapısal özelliği gereğidir. İktidarın sömürüyü sızdırdığı yer farklılıkların karşıtlaştırıldığı, özne nesne ikileminde yaratılan gerilim alanıdır. "Yapısal krizini yapay dış düşmanlar ve gereksiz savaşlar yaratarak dışarıya nakletmek ataerkil siyasetin tipik özelliği, siyasi ve düşünsel emperyalizmin kökenidir".[4] Düşmanlık olgusu sistemi ayakta tutan, adeta güdüsel bir güce dönüştürülen bir duygudur. Ataerkil sistemde sömürü düşmanlık olgusu üzerinde kurgulanmıştır. Erkek ile kadın arasında ki çelişki öyle basit bir çelişki değildir; düşmanlık derecesindedir. Bu sistemde erkek kadına düşman kılınmıştır. Erkeği mutlak kontrol sağlamaya ve kadını kendi mülkü olarak görmeye iten temel duygu düşmanlıktır. Aşk adına, sevgi adına, koruyup kolama adına yapılan kadın katliamlarının altında bu düşmanlık duygusu yatmaktadır. Hiç bir dünya savaşıyla kıyaslanmayacak oranda kadının her gün erkekler tarafından katledilmesi, faillerin yasaların, geleneklerin korumasına sığınması bu katliamın sistemsel olduğunu ortaya koyar. Erkek kadına düşmanlık duygularıyla yetiştirilir. Bunu yapmayan erkek, erkeklik sıfatından düşürülerek kadınla özdeşleştirilen küçültücü sıfatlarla tanımlanır. Bu düşmanlığı ortadan kaldırmadan yani erkeği mutlak efendi, kadını köle konumundan kurtarmadan barış olmaz. Kadın ve erkek arasında barış –özgürlük olmadan toplumsal uzlaşı ve barış olması mümkün değil.

Kadın- erkek arasında ki bu ilişki toplumun tüm katmanlarına yaydırılmıştır. Kadın ile erkek arasında ki savaş iktidarın halklar, inançlar üzerinde ki savaşları biçimine bürünür. Bölme, aşağılama, itibarsızlaştırma yoluyla soykırımı, kültürel tahribatı-asimilasyonu geliştirerek, yayılmaya ve sömür sistemini derinleştirip, sürdürmeye çalışır. Bu nedenle ataerkil- kapitalist sistemin olduğu yerde asla savaş, çatışma, gerilim bitmez. Sistemin ayakta kalması, sömürünün gözden uzak tutularak, kamuoyunun algısını faklı noktalara odaklamak ve yeni sömürü kaynaklarının yaratılması amacıyla savaş, başvurulan temel bir araçtır. Yapılan barışlar, toplumsal barışı hedeflemekten uzak, geçici ateşkes dönemleri olup, hilelidir. Çünkü özgürlük sorunu aşılmadan toplumsal barış sağlanamaz, çelişki, çatışma, gerilim aşılamaz. Uygarlık tarihinin aynı zamanda savaşlar tarihi olması bu karakterinin bir sonucudur. Ataerkil sistem, krizli yapısallığını savaşlar

---

2 Ali Fırat, *Kapitalist Modernitenin Aşılma Sorunları ve Demokratik Modernite*

3 a.g.e

4 Heide Göttner-Abendroth, *Partiarkal İdeolojinin Üç Saç Ayağ*ı (Jineoloji dergisi sayı;6)

yoluyla aşmaya, ömrünü bu yolla uzatmaya çalışır, günümüzde devam eden savaşlarda bunun bir sonucu ve ürünüdür.

Ataerkil- Kapitalizmin Yüzleri

Bu gün Ortadoğu'da yürütülen üçüncü dünya savaşı, ataerkil sistemin krizden çıkış için kendini restore etme savaşıdır. DAİŞ, ataerkil sistemin vahşi zihniyet ve uygulamalarının en katışıksız haliyle hortlaması biçiminde ortaya çıktı. Ataerkil sistemin maskesiz, çıplak halinin ifadesi olan bu yapılanma, katliamcı, talancı, cinsiyetçi, sömürücü politikalarını en yalın haliyle gözler önüne serdi. Uyguladığı politikalar ataerkil zihniyet ve yapılanmasının genetik kodlamalarını yansıtmaktadır. Ancak ataerkil sistem dünya ölçeğinde kuşatmadığı, etkisine alıp, egemenliğini kurmadığı alan bırakmamıştır. Yani özünü her yerde korumakla birlikte farklı biçim ve suretlere bürünerek her alanda kendini yaşatmaktadır. Kuşkusuz modern maskelere bürünen, daha vahşi uygulamaları allayıp, pullayıp sunan kapitalist-emperyalist güçler, çok daha tehlikeli ve tahripkardır. Kapitalizm, köleliği özgürlük diye allayıp, pullama hilekarlığı ve manipülasyon yeteneğine sahiptir. Sömürü çarkını döndürmenin en etkili yolu olarak ataerkil sistemi eksenine alıp, politika üretmekte, kadınlar başta olmak üzere toplumun geniş katmanları üzerinde baskı, şiddet ve zihinleri işgal faaliyetleriyle toplumu teslim alma, biate zorlamayı hedeflemektedir. Kuşkusuz bunu salt şiddet politikalarıyla geliştirmemekte, sosyal, kültürel, siyasal, ekonomik pek çok yönden bir kuşatma ve teslim alma politikasıyla yürütmektedir. Günümüzde sanattan politikaya, basınından sporuna, eğitiminden hukukuna, modasına kadar her alan insanların algılarını yönlendirmek, gerçeklik duygusundan koparmak ve yaratılan yapay bir imge etrafında yaşamasını sağlamak amacındadır. Bu politikalarla insanın toplumsallık ve gerçeklik duygusundan aldığı gücü hedefleyerek, her açıdan kurumsallaşmış, örgütlenmiş ataerkil- sömür sistemi karşısında bireyi zayıf ve güçsüz bırakmak amaçlanmaktadır. Bireyciliği özgürlük diye sunmak, insanlarda özgürlük yanılsaması yaratmak kapitalizmin marifetidir. Bunun sonuç alıcı olması ancak toplumsallığın ortadan kalkması ve insanın kendisine yabancılaşmasıyla mümkün olabilir.

Özgürlük; Varoluşun Tanımlanması

Meksikalı Ana Ester Cecena; " Ezilenler üzerindeki en büyük tahakküm; ezilenler kendi gerçeklik algılarını kaybettiklerinde, kendi geçmişlerine ve düşüncelerine yabancılaştırıldığında, ezenler bizleri bambaşka bir dünya görüşüne yönlendirdiklerinde ve hatta bizim de bu dünyada var olduğumuzdan şüphe uyandırabildiklerinde başarıya ulaşırlar," der. Yani bu politikaların sonuç alıcılığı kendi varlığımızla olan bağı etkileme düzeyi ile bağlantılıdır. Vardan yok, yoktan var etme yetisi bilindiği gibi erkek şahsında tanrısal bir özellik olarak tanımlanmış ve egemenlikle özdeştir. İnsan, varlığından kuşkuya düştüğü an, iktidar kazanmıştır. Kuşkusuz bu bir mücadele sürecidir ve uygun argümanlarla mücadele etmeyi gerektirir. Bu konuda ataerkil sistem tarafından mitolojiden, dine, felsefeden bilime kadar tüm düşünce yöntemleri kadının eksik insan olduğu, erkeğin kaburgasından yaratılan bir türeme olduğu, biyolojik olarak zayıf olduğu, erkeğin koruması ve hizmetine muhtaç olduğu yönlü "büyük büyük adamlarca" sayısız söylem ve tespitler yapılmıştır. Peygamberlerden, felsefecisine, bilim-insanına kadar hepsi erkek olup, geliştirdikleri bu tezlerini tanrı buyruğu, doğanın kanunu ya da bilimsel doğru diye sunmuşlardır. Belirtmek gerekir ki binlerce yıllık yoğun ideolojik saldırı ve savaş gücüyle ataerkil sistem tüm toplumu olduğu gibi kadınları da büyük oranda buna inandırmış, toplumu bu temelde sınıflandırıp, hiyerarşik yapılanmaya tabi tutmuştur. Bu konuda başkaldıran, hakikatin peşine düşen kadınlar cadı, pîrawok, iffetsiz kadınlar olarak tanımlanıp, yakılarak, recm edilerek diğer kadınlara ve topluma ibret olsun diye cezalandırılmalara tabi tutuldu. Kadının ruhunun var olup olmadığı bile bir dönemin tartışma konusu olup, kadını insan olmak bir yana, canlı olma statüsünden çıkarma ve mutlak bir metaya dönüştürme girişimleri oldu. Belirtmek gerekir ki, bu konuda kadının varoluşunun şüpheli hale getirildiği, kadının kendi varlığından bile kuşkuya kapıldığı zamanlarda, buna dur diyen, canlı canlı yakılmayı, giyotinlerde ser vermeyi, idam sehpalarını göğüslemeyi göze alan kadınlar çıktı. Bu çıkışlar erkek aklın ürettiği tüm mitleri yerle bir ederek, kadınları hakikat ve özgürlük yolunda mücadeleye teşvik etti.

Feminist hareketin çıkışı bu anlamda önemli bir

çıkıştır. Tüm eksik, yetmez yanlarına rağmen ataerkil sistemin sorgulanabileceğini, kadın bedeni üzerinde geliştirilen sömürünün tüm toplumsal yapılanmalara içerildiğini ortaya koyması, sistemi değişime zorlaması açısından önemli bir çıkıştır. Her şeyden önce feminist hareket ataerkil sistemin mutlak doğru diye ortaya koyduklarından kuşku duymayı ve varlığını erkeğin tanımlamasından kurtararak, kendisi tanımlama cesaretini ortaya çıkardı, tüm ezilenlere bu cesareti aşıladı.

Kuşkusuz insanın kendi varoluşunu hiçbir engele takılmadan gerçekleştirmesi ve tanımlamasıyla özgür kimlik gelişebilir. Düşünme, irade ortaya koyma, eyleme geçme, sorumluluk taşıma insanın toplumsal kimliğini ortaya koyar. Kadının özgür kimliğini açığa çıkardığı yani kendisi olabildiği (xwebûn) bir ortamda tüm varoluşlar özgürlük alanlarına kavuşur. Toplumsal ilişkiler özgürleşme şansını yakalar.

Bu konuda kadın özgürlük mücadelesi düşünsel, örgütsel, eylemsel boyutta önemli sorgulamalar yaşamış, deneyimler açığa çıkarmıştır. Özgün-özerk örgütlenme perspektifiyle erkeğin kadın tanımlamasını aşma, özgücünü açığa çıkarma, varoluşuna alan açma yoluna gitmiş, binlerce yıllık ataerkil sistemin hapsettiği alanlardan özgürleşmeye doğru yol almıştır. Bu durum sadece kadın açısından değil aynı zamanda elinden kölesi çekip alınan "efendi erkeğin" iktidarını yitirmesi ve değişime zorlanmasını beraberinde getirmektedir. Kadınların ataerkil sistemini sorgulanması toplumsal özgürlüğe kapıyı aralamıştır.

Kadın Özgürlüğü Başarılmadan Toplumsal Özgürlük Olmaz

Konunun başına tekrar dönecek olursak sapmanın yaşandığı yerden ancak bir düzeltme hareketi geliştirilebilir. Ataerkil-kapitalist sistem, kadın üzerinden köleliği toplumun tüm katmanlarına yedirmiştir. Bu nedenle özgür topluma giden yolda kadın özgürlük mücadelesi belirleyici konumdadır.

18. yy'da feminist hareketin çıkışı ataerkil-sömürücü sistemi değişim konusunda ciddi anlamda zorlamıştır. Ancak ataerkil sistem, köklü değişim yerine reformlarla bu mücadeleyi içine çeken politikalara başvurmuş, kendini farklı suretlere büründürerek sürdürmeye çalışmıştır. Kadın mücadelesi değişik konaklardan geçerek farklı özelliklerle her gün biraz daha zenginleşerek özgürlük sorununu irdelemeye, bu alanda yürümeye devam etmiştir. Bu konuda Ali Fırat, tüm köleliklerin kadın köleliğinden türetildiği, kadın özgür olmadan toplumun özgürleşemeyeceği temel tespitinde bulunarak, toplumsal özgürlüğe dair son derece can alıcı bir noktayı ortaya koymuş oluyor. Bu ideolojik-felsefi analizin yanı sıra pratik örgütleme çalışmalarıyla da kadın ve dolayısıyla toplumsal özgürlük alanında tüm Ortadoğu'ya ve dünyaya umut olan bir hareketin doğup, gelişmesini sağlamıştır. Bu tüm boyutlarıyla irdelenip, ele alınmayı gerektiren önemli bir çıkış ve deneyimi ifade ediyor.

Kadın Mücadelesi Toplumsal Değişimde Belirleyicidir

Yaşanan deneyimlerin ışığında biliyoruz ki kadın iradesinin yansımadığı tüm toplumsal yapılanmalar kölelik üretmekten öteye gidemez. Kadınların içinde yer almadığı, iradesini yansıtmadığı yerde barıştan, özgürlükten bahsedilemez. Toplumsal uzlaşı ve özgürlük açısından yegane yol kadın iradesinin yansımasını bulacağı, kadının özgür iradesini açığa çıkarabileceği koşulların sağlanmasıdır. Çünkü kadın toplumsallığın mucidi olduğu gibi aynı zamanda vicdanıdır, koruyup, kollayanıdır. Kadınların varoluşunu özgür gerçekleştirdiği ortamlarda toplumsal barış ve özgür toplulukların varlığından bahsedilebilir. Çünkü kadın tüm sömürü sisteminin ve köleliğin üzerine inşa edildiği en alt zemindir, kadının özgürleşmesi tüm bu alanların özgürleşmesini beraberinde getirecektir.

Kadın özgürlük mücadeleleri toplumun en zayıfı olarak, tüm ezilenlere mücadele etme umudunu aşılarken aynı zamanda ataerkil- kapitalist sistemi ciddi anlamda zorlamakta, yapısal değişimi dayatmaktadır. Kadın özgürlük mücadelesini merkezine alan toplumsal hareketler, soruna doğru yerden bakmanın gücüyle değişim ve dönüşümü daha hızlı sağlamakta, özgürlüğe yakınlaşma şansını yakalamaktadır.

İçindekiler İçin Tıklayınız

Michel Foucault'nun Çalışmalarında Özgürlük Problemi

Inna Viriasova

Özet

Bu makale Michel Foucault'un alternatif iktidar ve direniş anlayışıyla şekillenen özgürlük görüşü ile ilgilidir. Foucault gerçek doğa hakkındaki hakikat üzerinden modern özgürleşme düşüncesini reddeder: "gerçek" durum, öz ve iyi konusunda özgürleştirici bir hakikat yoktur. Hakikat, iktidar ilişkilerinden bağımsız değildir; o, iktidar ilişkilerine, belli bir hakikat rejimine dahildir. Özgürlük konusunda belli bir hakikat şudur ki özgürlük, hükümet etmeye karşı değildir; aksine onun en önemli kaynağıdır. Yani, iktidardan özgürlüğe bir kaçış yoktur. İktidar her yerdedir; sınırlanmış değil dağılmıştır; üretkendir, esnek ve tersinebilirdir. Bu tersinirlik iktidar ilişkilerine mündemiç direnişe izin verir; iktidarın olduğu yerde bir direniş de vardır. Özgürlük kavramı Foucault'nun daha çok son çalışmalarında bulunur. Özgürlük bir pratik, bir tür pozitif direniştir. Foucault, kendilik kaygısı etiğini bir özgürlük pratiği olarak görür. Birey onun kendisini üreten iktidar ilişkilerinin dışına çıkamasa da, kendini oluşturma sürecine katılabilir. Dolayısıyla özgürlük kendini ve özgürlüğün anlamını tanımlama sürecine katılım olarak anlaşılabilir.

Giriş

Özgürlükten kaçış yoktur. O, bedenlerimizi ve zihinlerimizi durmaksızın rahatsız eder. Her gün özgürlük hakkında bir şeyler duyarız ve onu sevmek ve onun için mücadele etmek için cesaretlendiririliriz. 21. yy savaşları bireylerin, ulusların ve dünyanın özgürlüğü adına yapıldı. Modern politik lügat bu kelimeye verilen değeri yansıtır; bu sözcük "[Batı] kültürümüzün merkezi değeri haline gelmiştir"[1]. Sonuç olarak, özgürlüğün değeri çoğunlukla sorgulanmaz ve sorunlar genellikle onun eksikliğinin sonucu olarak görülür.

Bir 21. yy bireyi özgürlük kavramı dışında düşünülemez çünkü özgürlük insan yaşamının tümünü düzenler. Nikolas Rose'un sözcükleriyle ifade edecek olursak "özgürlük etiği, nasıl yönetilmemiz, günlük yaşantımızın pratiklerini nasıl organize etmemiz, kendimizi ve açmazlarımızı nasıl anlamamız gerektiği konusundaki kavrayışımıza dayanır"[2]. Özgürlük temeli üzerine bir yaşam inşa etmek ve bu isim altında yönetilmeyi talep etmek normalleşmiştir.

Fakat çoğu insan özgürlüğün ne zaman ve nasıl gerçek anlamda normalleştiği sorusu üzerine düşünmez. Neden bir tür özgürlük hakkında konuşuyoruz da diğerleri üzerine değil? Niçin özgürlüğü bu şekilde tanımlıyoruz? Özgürlük kavramı, "yönetme sanatının sistematik olarak özgürlük pratiği ile ilintili olduğu"[3] yerde, liberalizmin doğuşu ile hakim hale geldi. Yani, özgürlük hakkında bildiğimiz her şey liberal özgürlüğün bazı biçimleri hakkındaki bilgilerdir. Onun gönüllü rehineleriyiz.

Eleştirel düşünce, en çok övülenleri dahil herhangi bir fenomen hakkında düşünmenin en iyi yoludur.

---

1 Charles Taylor, Kant'ın Özgürlük Teorisi, Philosophical Papers 2 (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 318.

2 Nikolas Rose, Powers of Freedom: Reframing Political Thought (Cambridge: Cambridge University Press, 1999),61.

3 Rose, Powers of Freedom, 68.

Özgürlük bir istisna değildir. Her şeyden önce, özgürlük kavramanın birçok çeşidinin olduğunu fark etmek gerekir. Bu kavramın "dönüşüm" sürecindeki aşamalarının izini sürebiliriz. Politik bir fenomen olarak eski özgürlük kavramı, politik bir

matriksin önceliği ve tüm insanların özgür olmadığı kabulü, Aydınlanma düşünürlerinin çalışmalarıyla doğan modern liberal anlamıyla çelişir.

Aklın, özerkliğin ve bireyselliğin; öznenin, üstanlatının ve metafiziğin postmodern ölümüyle gücünü kaybettiği görülüyor. Liberalizm, insan özgürlüğü ile herhangi bir toplumsal düzenin dışında var olan "insanın doğa koşullarındaki durumunun, 'doğa halinin'"[4] bir parçası olarak ilgilenirken, "postmodern vizyon" özgürlük konusunda ironik ve hatta kiniktir.

Böylesine farklı yaklaşımlar bizi özgürlük hakkında düşünmeye sevk ediyor: aslında gördüğümüz şey doğal, nötr bir durum değil; anlamı hala değişim ve dönüşüm geçiren bir şeydir. Özgürlüğe, insanları daha yönetilebilir kılmak adına tasarlanan bir toplumsal inşa, hakikat olarak bakabiliriz.

Modern dünyada özgürlük çalışmasına ilişkin farklı yaklaşımlar vardır ve bu konuda izleyebileceğimiz birçok yol mevcut. Fakat, özgürlük eleştirel olarak düşünülmek istendiğinde, bence 20. yy'ın en önemli düşünürlerinden biri olan Michel Foucault, ilham alabileceğimiz en iyi düşünürlerdendir. Foucault, özgürlük hakkında, mevcut versiyonlarına karşı eleştirel bir değerlendirmeye kapı açan alternatif bir görüş sunar. Ona göre, iktidar ilişkileri dağınık ve dahası üreticidir. İktidar ilişkileri, bir hakikat rejimi oluşturur – ve "öznelliğin spesifik bir türünün belirişine olanak sağlayan ya da özel bir rasyonelliğin detaylandırılmasına izin veren bir söylem alanıdır"[5]. Bu türden bir rejimin önemli bir parçası özgürlüktür. Belli bir özgürlük anlayışı, tanımı ve yorumu tartışmasız ve tek olanaklı olarak sunulur.

4 Taylor, "Kant's Theory Of Freedom" 319.

5 Duncan Ivison, "The Freedom to be Formed and Normed: Foucault on Power/Government," in *The Self at Liberty: Political Argument and the Arts of Government* (Ithaca: Cornell UP, 1997), 31.

Bu makalede, Foucault'un iktidar, direniş ve özgürlük hakkındaki düşüncelerinin izini sürmeye çalışacağım. Yazıda evrensel özgürleşmenin yeni stratejisi için bir sonuç ve belirlenimci tanımlama arayışında olmayacağım. Amacım, Foucault'nun, şeylerin mevcut durumu hakkındaki alternatif görüşünü sunmaktır. Bu amaçla, ilk önce, Foucault'ya karşı iddialara ve onun bu iddialarla ve modern "özgürleşme projesi" ile nasıl bir ilgisinin olduğuna bakacağım. Foucault'nun iktidar kavramına eğileceğim ki bu, onun düşüncesindeki direniş ve özgürlük kavramlarının yerini anlamak için çok önemlidir. Daha sonra Foucault'nun özgürlük düşüncesi hakkındaki bir tartışma ile makaleyi sonlandıracağım.

Eleştirmenler ve Romantikler

Asla bir kahin gibi davranmam- kitaplarım insanlara ne yapmaları gerektiğini söylemez. Sık sık böyle yapmadığım ve bir kahin gibi davranmadığım için bana sitem ederler. - Michel Foucault, Stephen Riggins ile yapılan bir röportajdan.

Direniş ve özgürlüğe atıf, Foucault'un çalışmalarının tümüne yayılmıştır ve bu her iki kavram arasında belli geçişler görebiliriz. Foucault'nun erken çalışmaları (1976) ile sonraki çalışmaları (1982-1984) arasında bir "dönüş", hatta süreksizlik olduğu konusunda yaygın bir kanaat vardır. Yani tek bir özgürlük nosyonundan bahsetmek mümkün değildir. Sonuç olarak, bazı yazarlar, iktidar ve direniş açısından Foucault'nun bir dönemdeki yazılarına yoğunlaşır. Örneğin, John Hartman, Judith Butler'ın *Önem Taşıyan Bedenler*'ini bunun ilk; Richard Rotry'nin *Olumsallık, İroni, Dayanışma*'sını ise ikinci örneği olarak işaret eder[6].

Foucault'nun çalışmalarında böyle bir süreksizliğin varlığından bir hayli şüpheli olmakla birlikte bazı dönüşümlerin ve vurgudaki değişimlerin olasılığını kabul ediyorum. Foucault'nun mülakatında dile getirdiği gibi:

> Çalışmalarımın akademik durumu ile ilgilenmiyorum çünkü benim problemim benim kendi dönüşümümdür. Bu nedenle

6 John Hartmann, *Power and Resistance in the later Foucault.*

> insanlar "İyi de, birkaç yıl önce şöyle düşünüyordun ancak şimdi başka şeyler söylüyorsun," dediklerinde cevabım ...[gülümseyerek]"Peki, bunca yıl bu şekilde çalışacağımı ve aynı şeyleri söyleyip değişmeyeceğimi mi düşünüyorsun?" Bence birinin kendi bilgisiyle kendi dönüşümü estetik deneyime çok daha yakındır. Bir ressam kendi yaptığı resimlerle dönüşmezse neden çalışır ki?[7]

Bence Foucault'nun özgürlük teorisi oluşturulamaz çünkü bu onun kendi yazıları içindeki tutumlarıyla çelişecektir. Yapılabilecek şey onun düşünceleri arasında bir gezintiye çıkmaktır.

Johanna Oksala, Foucault felsefesi yorumlayıcılarının anlayışları arasındaki farklılıkları kısaca tartışır ve bu anlaşmazlıkların kaynağının özgürlüğün farklı yorumları olabileceği sonucuna varır.

Sonuç olarak o, düşünmenin nasıl daha kullanışlı olabileceğini göstermek amacıyla özgürlüğün farklı olası anlayışlarına bakar[8]. Bu açınsamanın verimli bir inceleme için iyi bir temel olduğunu düşünüyorum. Ayrıca, yazılarının yorumundaki "eski" tuzakları bilmek amacıyla Foucault'ya karşı gelişen iddialara da değineceğim.

Bazı yazarlar Foucault'nun "post-devrimci çağın filozofu"[9] olduğunu söylerken, diğerleri onu, özgürlüğe ilişkin kötümser bir vizyona sahip olmakla suçlar. Sonraki eleştirmenler, geleneksel özerklik ve otantiklik nosyonlarını reddederken, Foucault'nun post-yapısalcı özne anlayışında sorun bulurlar. Bağımsız bir temsiliyete yer yoktur çünkü hepimiz iktidar ilişkileri içerisindeki öznelerde yapılmışızdır . Özgürleşecek otantik bir öznellik yoktur, iktidarın dışarısı yoktur, dolayısıyla özgürlük anlamsızlaşır.[10]

Benzer suçlamalar, Foucault eleştirmeni olan Charles Taylor tarafından da yapılmaktadır. Taylor, makalesine "Foucault'nun huzursuzluğu"[11] ile başlar. O, "Foucault'nun tarihsel analizlerinin, orijinal olmakla birlikte eleştirel düşünceye benzer bir çizgide ilerler gibi göründüğü"nü[12] göstermeye çalışır. Eleştirel teorinin amacı tahakküm ilişkilerinin iç yüzünü anlayarak "iyi"yi korumaktır; yani ana düşünce kurtarmak ve korumaktır. Foucault bu düşünceyi reddeder ve Nietzscheci bakış açısını alır. Ancak Foucault'nun iktidar/tahakküm analizlerine baktığımızda bunun maskeyi düşürmek olduğunu kabul edebiliriz: bu analizler insanları öznelleştiren aldatmacaları açığa çıkarır.

Özgürlük hakkında bildiğimiz her şey liberal özgürlüğün bazı biçimleri hakkındaki bilgilerdir. Onun gönüllü rehineleriyiz

---

Foucault bu türden bir sonuca karşı çıkıyor gibi görünür; "gerçek" durum, öz ve iyi hakkında özgürleştirici bir hakikat yoktur. Hakikatin kendisi iktidar ilişkilerinden bağımsız değildir; iktidar ilişkilerine, belli bir hakikat rejimine gömülüdür- ve "öznelliğin spesifik bir türünün belirişine olanak sağlayan ya da özel bir rasyonelliğin detaylandırılmasına izin veren bir söylem alanıdır[13]. Yani, özgürleşmenin bir yolu yoktur, "iktidardan özgürlüğe kaçış yoktur"[14], ancak bir iktidar sisteminden bir diğerine adım atılabilir.

Foucault, hakikat ve özgürlük kavramları olmaksızın iktidar ya da tahakküm hakkında konuşma olasılığını sorgular çünkü özgürlük ve hakikat, iktidar ve tahakkümünden hariç tutulamayacağı semantik alana

7 Michel Foucault, "An Interview by Stephen Riggins," in *Ethics: Subjectivity and Truth. Essential Works of Michel Foucault, 1954-1984,* ed. Paul Rabinow, trans. Robert J. Hurley. Vol. 1 (London: Penguin Books, 1997), 131.

8 Johanna Oksala, Foucault on Freedom (Cambridge: Cambridge University Press, 2005),

9 John Rajchman, cited in Oksala, Foucault on Freedom , 2.

10 Oksala, Foucault on Freedom , 1.

11 Taylor, "Foucault on Freedom and Truth," Political Theory

12 a.g.e, 152.

13 Ivison, "The Freedom to be Formed and Normed," 31.

14 Taylor, "Foucault on Freedom and Truth," 153.

dahildirler. Taylor, Foucaultcu anlamda (tahakküm ile yakın bir şekilde ilişkili olan) iktidarın "özgürleşme düşüncesi olmadan bir anlamı olmadığı"nı[15] iddia eder. Tanımı gereği iktidar, tanımlı bir fail gerektirmese de bir hedef gerektirir. "Eğer tahakküm olacaksa birilerine bir şeyler dayatılmak durumundadır."[16]Dayatma, hile ve illüzyon gerektirir. Yani, yalan parçalanmadan ve yalan hakkındaki hakikate ulaşılmadan iktidardan özgürleşme olamaz. Bu hakikat yoluyla özgürleşmedir. Ancak direniş, iktidar ilişkilerine içkin olsa da, Foucault "iktidardan özgürleşme düşüncesine dayanan yanlış anlaşılmaya"[17] kuşkuyla bakar. Ve Taylor, bu konuda Foucault'yu tutarsız bulur.

Bana kalırsa söz konusu kafa karışıklığı Foucault'nun amacına – geleneksel düşünme yöntemlerine karşı mücadele etmek- ilişkin yanlış anlamanın bir sonucu olarak ortaya çıkıyor. Foucault, alternatif bir görüş sunarken, Taylor özgürlüğü ve özgürleşmeyi hala modern anlamda anlıyor. Foucault, kendi otantik benliklerimiz hakkındaki hakikat üzerinden iktidardan özgürleşme olarak modern/romantik özgürleşme kavramına elveda der. Foucault, bu konumu parçalamaya çalışır; bu özgürleşme düşüncesinin belli bir iktidar rejiminin bir ürünü olduğunu gösterir. Örneğin, özgürleşmesi gereken romantik cinsel doğa kavramı bizi özneleştirmeyi ve kontrol etmeyi amaçlayan bir bilgi üretimidir. Cinsel yasakları kaldırarak özgürleşmeyiz çünkü gerçekleştirilmiş bir cinsel varoluş anlamına gelen imgeler hala bize hükmeder.

Foucault, birbirlerine uyabilmesine karşın özgürleşme ve özgürlük kavramlarını birbirinden ayırt eder. Özgürleşme nosyonu konusunda dikkatli ve hatta şüpheci olunmalıdır çünkü bu kavram bizi, bir çıkmaz olan özgürlüğün Romantik anlayışının aynısına götürebilir. Özgürleşme nosyonunun kullanımında ihtiyat göstermeyen "biri, bir insan doğasının varlığı düşüncesine ya da kesin tarihsel, ekonomik ve toplumsal süreçlerin bir sonucu olarak, baskı mekanizmaları tarafından gizlenen, yabancılaştırılan ya da hapsedilen bir dayanak düşüncesine geri çekilme riskine düşer."[18] Bu hipotezi kabul edersek, özgürlük için gereken şey bu "baskıcı kilitleri" kırmak ve insanı kendisi ile barıştırmaktır. Bu hakikat yoluyla özgürleşme olacaktır. Ancak Foucault, yukarıda da gösterildiği gibi, bu konuma meydan okur; özgürlük insanın otantik kendi ile barışmasının bir ürünü değildir. Bunun imkansızlığını anlamak için Foucault'nun iktidar ve direnişi nasıl anladığına ve bunların özgürlükle olan etkileşimine bakmak gerekir.

Yeni İktidar ve Özgürlük

Birçok teorisyen için iktidar karmaşık bir kavramdır. Michel Foucault bununla ilgilenir ancak bir iktidar teorisine sahip olduğunu iddia etmez.[19] O, çalışmasının amacının "iktidar olgusunun analizi değil…[ancak] kültürümüzde, insan varoluşumuzdaki farklı kipler vasıtasıyla öznenin imal edilmesinin bir tarihini oluşturmak"[20] olduğunu belirtir. Foucault çalışmalarında üç kiple ilgilendiğini söyler: bilimler; "bölücü pratikler", ve "insanın kendini bir özne haline getirmesi." [21]Özneleştirme süreci iktidar ilişkileri ile yakından bağlantılıdır; özne genellikle bu ilişkilerin bir ürünüdür. Foucault'nun en önemli sorununun iktidar gibi görünmesinin nedeni budur.

Foucault radikal bir şekilde farklı bir iktidar ve dolayısıyla bir direniş görüşü ortaya koyar. Geleneksel anlayış bir egemen ile ilişkilidir: baskı araçlarına sahip, tanımlanmış, yerleşik bir otorite, diğer bir deyişle iktidar. Foucault'ya göre iktidar sahip olunan, fethedilen ya da ele geçirilen değil; daha çok uygulanan bir şeydir.

[15] a.g.e, 173.

[16] a.g.e, 172.

[17] a.g.e, 173.

[18] Michel Foucault, "The Ethics of the Concern for Self as a Practice of Freedom: An Interview with Michel Foucault," in Ethics: Subjectivity and Truth. Essential Works of Michel Foucault, 1954- 1984, ed. Paul Rabinow, trans. Robert J. Hurley. Vol. 1 (London: Penguin Books, 1997), 282.

[19] Foucault iktidar terimini iktidar ilişkilerinin bir kısaltması olarak kullanır (Foucault, "The Ethics of the Concern for Self," 291).

[20] Michel Foucault, "The Subject and Power," in Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* (New York: Harvester Wheatsheaf, 1982), 208.

[21] a.g.e, 208.

İktidar, hakim bir sınıf ya da herhangi başka bir grubun bir mülkü ya da imtiyazı değildir; "baştan sona bunun stratejik konumlarının etkisidir - hükmedilenlerin konumları tarafından ortaya çıkan ve bazen onlar tarafından genişletilen bir etki"[22]; iktidar kendi başına kötü değildir. Tüm toplumdaki iktidar ilişkileri, sadece vatandaş ile devlet arasında yer edinmezler[23]; aşağıdan gelirler ve bir yönetici- ya da yönetilen muhalefet- yoktur.[24] Bu ilişki ağları kamusal alanda yoğunlaşmaz daha çok kamusal ve özel alana nüfuz eder, onlarla kaynaşır. Dolayısıyla iktidarın merkezi bir noktası yoktur, o bir kurum ya da yapı değildir; "yalnızca her şeyi kuşattığı için değil aynı zamanda her yerden geldiği için" iktidar her yerdedir; iktidar "belli bir toplumda karmaşık bir stratejik durumdur."[25] Bu stratejik durum merkezi bir planlamayı gerektirmez. İktidarın uygulamaları daima yerel, bilinçli ve yönelimseldir ama aynı zamanda sözde görünmez elin yönlendirilmesinde genel bir stratejik durum oluştururlar. Foucault'nun ortaya koyduğu gibi, "insanlar ne yaptıklarını bilirler; çoğunlukla neyi niçin yaptıklarını da bilirler ancak bilmedikleri yaptıklarının ne yaptığıdır."[26] Bu, bir ebeveynin çocuğu üzerinde bilinçli bir şekilde iktidar uygularken, iktidar ilişkilerinin kasti olmayan stratejik durumunu gösteren genel tabloyu görmediği anlamına gelir; bu tabloda, bir toplum içinde ortaya çıkan tüm ebeveynler kendi çocukları üzerinde aynı iktidarı uygular. İktidar ilişkileri üretkendir, "beden, iktidar ve tahakküm ilişkileri ile donatılmıştır."[27] Bedenin yeni ekonomisi, bedenin "sadece hem üretken ve hem tabi kılınan bir beden olabildiği durumda yararlı bir güç haline gelir."[28] Bedenin bu tabi kılınması herhangi bir şiddet olmaksızın gerçekleşir; bedenin bilgisi ve kuvvetleri üzerindeki uzmanlık tabi kılma araçlarını sunar, Foucault buna "bedenin siyasal teknolojisi" der.[29] O, iktidarın mikrofiziği üzerine konuşurken beden üzerinde uygulanan iktidarın bir mülkiyet değil, bir strateji olarak tasarlandığını belirtir. Böylece tahakkümünün etkileri "sahip olma"ya değil tertiplere, manevralara, taktiklere, tekniklere, işleyişlere dayalıdır; ve o, sahip olunabilecek bir imtiyazdan çok deşifre edilmesi gereken bir ilişkiler ağı, sürekli gerilim ve aktivitedir; bir işlemi düzenleyen bir sözleşme ya da bir bölgenin zaptından çok sürekli bir savaşın modeli olarak alınmalıdır.[30]

Foucault'ya göre iktidar tavır[31] düşüncesine dayanır ve sadece eylem içinde var olur, "diğerleri üzerinde doğrudan doğruya etkide bulunmayan bir eylem kipi. Bunun yerine o, eylemlere etkir: eylem üzerindeki bir eylem…"[32] Bu "bir kişinin, ötekinin tavrını kontrol etmeye çalıştığı bir ilişkidir."[33] Burada aslında özneyi nesnelleştiren iktidar teknolojilerinden[34] bahsediyorum. Modern toplumda, iktidar Panoptikon olarak işler- evrensel gözetim; saydam ve aynı zamanda saklıdır; ölçüm, sınıflandırma ve normalleştirme yoluyla çalışır. Özne, eğitim yoluyla normları ve disiplinleri içselleştirir. Liberal özgürlük hakkında olan

[22] Michel Foucault, Discipline and Punish: The Birth of the Prison (London: Penguin Books, [1975] 1991), 26-27.

[23] a.g.e, 27.

[24] Michel Foucault, *The History of Sexuality: An Introduction. Vol. 1* (New York: Vintage Books, [1976] 1990), 94.

[25] a.g.e, 93.

[26] Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* (New York: Harvester Wheatsheaf, 1982), 187.

[27] Foucault, *Discipline and Punish*, 26.

[28] a.g.e, 26.

[29] a.g.e, 26.

[30] a.g.e, 26.

[31] Ivison, "*The Freedom to be Formed and Normed*," 31.

[32] Foucault, "The Subject and Power," 220.

[33] Foucault, "The Ethics of the Concern for Self," 292.

[34] Foucault, insanların "hakikat oyunları"nda kullandığı dört temel teknolojiden söz eder: üretim teknolojileri, işaret sistemleri teknolojileri, iktidar teknolojileri ve kendilik teknolojileri. Bu teknolojilerin, "her biri belirli bir tahakküm tipi ile ilişkili olmasına rağmen, ayrı ayrı işlev görür. Her biri sadece belirli becerileri kazanma anlamında değil, aynı zamanda belirli tutumlar edinme anlamında da bireylerin eğitilmesi ve değiştirilmesi kiplerini ima eder "(Michel Foucault, "Technologies of the Self," in *Ethics: Subjectivity and Truth. Essential Works of Michel Foucault, 1954-1984,* ed. Paul Rabinow, trans. Robert J. Hurley. Vol. 1 (London: Penguin Books, 1997), 224-225.

sonraki bölümde biyoiktidar olarak iktidarın bu kipine daha yakından bakacağım.

Öznenin inşası sürecinde bir diğer önemli nosyon kendilik teknolojileridir. Cinselliğin Tarihi'nin II. ve III. ciltleri, insanın farklı türden kendini algılayış ve kendini oluşturma kipleri üzerinden bir özneye dönüştürme yollarına vakfedilmiş bir çalışmadır. Kendilik teknolojileri bireylere, kendilerini dönüştürmeleri; "kendi bedenleri ve ruhları, düşünceleri, tavırları, ve olma biçimleri üzerindeki belli sayıda operasyonlar"[35] yoluyla kendi öznelliklerini yaratma sürecine katılmaları için izin verir.

Bu üreticiler her uygarlıkta mevcuttur; her bireye bir "kendini tanıma" buyruğu yerleştirerek bu bilgiye uygun olarak davranmaları için onları dönüştürmeyi amaçlar.[36] Bu, söz konusu teknikler üzerinden kendini oluşturan özerk temsilin kabulü konusunda bizi yanlış yönlendirmemelidir. Aksine, "bu pratikler bireyin kendisi tarafından keşfedilen şeyler değillerdir. Bireyin, kültürünün içinde bulduğu; kültürü, toplumu ve sosyal grubu tarafından ona önerilen, tavsiye edilen, empoze edilen modellerdir."[37] Burada yine, kişinin otantik kendiliği hakkındaki hakikat yoluyla Romantik özgürleşmenin imkansızlığını ya da yadsınmasını görürüz. Özgür olması varsayılan insan "zaten kendinde, çok daha derin bir tabi kılmanın etkisi altındadır".[38]

Modern zamanlarda ceza ve disiplinin hedefi haline gelen bir "ruh", "beden üzerinde uygulanan iktidarın uzmanlığının bir faktörüdür. Ruh politik bir anatominin etkisi ve aracıdır; ruh bedenin hapishanesidir."[39]Burada, bedenin ruhun hapishanesi olduğu söylendiği geleneksel düzenin bir tersine çevrilmesi vardır. Şimdi ise, uzmanlar ve beşeri bilimlerin buyrukları ile var edilen , bedeni kontrol ve idare eder; onu uysal ve üretken kılar.

İktidar teknolojileri ve kendilik teknolojileri, Foucault'nun yönetimsellik kavramını anlamak için çok önemlidir. "Diğerlerinin tahakküm teknolojileri (iktidar teknolojileri) ile kendilik teknolojileri arasındaki bu karşılaşmayı 'yönetimsellik' olarak adlandırıyorum."[40] Nikolas Rose, söz konusu kavramın aslında birbirlerinden ayrılamayacak iki olası anlamını güzel bir şekilde özetler.[41] İlk olarak, yönetimsellik, yönetilenlerin mantalitelerinin şekillendirilmesi sürecinin yönetilmesidir. İkincisi, yönetimsellik, düzen mantalitesine, "yaşamı sorunsallaştırma biçimine ve üzerinde eyleme arayışı"na[42], yönetimselliğin "nasıl"ına atıfta bulunur. Thomas Lemke'nin sözleriyle özetleyecek olursak "yönetimsellik perspektifinden bakınca yönetim, politik yönetimden kendini düzenleme biçimlerine, yani "kendilik teknolojileri'ne yayılan bir sürekliliğe atıfta bulunur."[43]

Direniş

Şimdi de Foucault'nun çalışmalarındaki direniş kavramına bakalım çünkü bu kavram iktidar kavramı ile birlikte incelenir ve özgürlük tartışması için bir temel oluşturur. İlk olarak, iktidarın heryerdeliği, stratejik oyun ya da tahakküm durumu olarak direnişin heryerdeliği anlamına da gelir. "İktidarın olduğu yerde direniş de vardır ve bu direniş asla iktidar ilişkilerine dışsal bir durumda değildir"[44]; o, iktidar ağı boyunca var olur. İktidar tek anlamlı değildir; o "her biri çatışma, mücadele ve iktidar ilişkilerini en azından geçici olarak tersine çevirme riskine sahip sayısız

[35] Foucault, "Technologies of the Self," 225.

[36] Foucault, "Subjectivity and Truth," in *Ethics: Subjectivity and Truth. Essential Works of Michel Foucault, 1954-1984,* ed. Paul Rabinow, trans. Robert J. Hurley. Vol. 1 (London: Penguin Books, 1997), 87.

[37] Foucault, "The Ethics of the Concern for Self," 291.

[38] Foucault, *Discipline and Punish*, 30.

[39] a.g.e, 30.

[40] Foucault, "Technologies of the Self," 225.

[41] Nikolas Rose, "Government, Authority and Expertise in Advanced Liberalism," *Economy and Society* 22, no. 3 (1993), 287-288.

[42] a.g.e, 288.

[43] Thomas Lemke, "The Birth of Bio-Politics: Michael Foucault's Lecture at the College de France on Neo-Liberal Governmentality," *Economy and Society* 30, no. 2 (2001), 201.

[44] Foucault, *The History of Sexuality*, 95.

karşılaşma noktasını, karasızlık odağını tanımlar."[45]

Dahası, direnişlerin bir çoğulluğu vardır; hareketli ve süreksizdirler; düzeneklerin ve içlerine yerleşmeden kurumların, sosyal tabakalaşmaların ve münferit birimlerin içinden geçerler.[46] Direniş olasılığı olmaksızın iktidar ilişkileri var olamaz. Böyle bir olasılık yoksa ortada şiddet vardır, iktidar değil.

Dolayısıyla, iktidar gibi direniş de her yerdedir, ama aynı zamanda Foucault, iktidarın dışında bir alan olmadığını da söyler; böylece bazı yazarlar buradan özgürlük için bir alan olmadığı sonucunu çıkarır. Ancak bu noktada bir yanlış anlaşılma olduğu görülüyor, direniş ve özgürlük farklı kavramlardır. Geleneksel anlamda düşünülürse özgürlük, özgürleşme ve direnişten geçer. Ancak öyle görünüyor ki Foucault için özgürlük direnişin sonucu değildir; bunlar birbiriyle ilişkili fakat farklı kavramlardır.

Foucault'nun özgürlük konusunda inançsız ve sinik olduğunu düşünmek mümkündür, ancak eğer böyleyse burada bir çelişki vardır: (en pesimist bulunduğu)1970'lerdeki çalışmaları boyunca bile Foucault'nun "insanların, disiplinci iktidarın uygulamalarına itiraz etme arzusu hakkındaki yorumları [bulunabilir]...[O] daima disiplin uygulamalarına 'karşı' duruş göstermek gerektiğini temalandırmıştır."[47] Eğer Foucault'da özgürlük yoksa o halde neden "karşı" olmakla bu kadar ilgilenmiştir, neden kendi jeneolojilerini karşı olum eylemleri olarak ve çalışmalarını bir direniş biçimi olarak sunmuştur?

Direniş anlayışının Foucault'nun iktidar nosyonundan türediğini anlamak önemlidir. İktidar ilişkileri "hareketli, tersinebilir ve değişken" olduğu için stratejik tersinme, şiddetli direniş, kaçış ve hile olarak bir direniş olasılığı vardır.[48] İktidar ve direniş karşılıklı olarak oluşurlar: bunlardan ikincisi ancak öncekinin olduğu yerde ve onun hilafına mümkündür. Henry Krips direnişin tabi kılmaya karşı gelişen planlanmış ve saldırgan bir bireysel reaksiyonun parçası olmadığını söyler. Direniş, pasif/kasıtsız ve dağınık, "temsillerin bilinçli angajmanlarını aşan ve hep birlikte direnişin küresel örüntülerini oluşturan karşı koyuşun yerelleştirilmiş eylemlerinde ortaya çıkma" olarak anlaşılabilir (Krips 1990, 177).

Direniş, iktidar ilişkilerini açığa çıkaran, onların yerini tayin eden, uygulama noktalarını ve yöntemlerini gösteren bir tür "kimyasal katalizör"dür. İktidarı sadece kendi içsel rasyonelliği açısından değil stratejilerin antagonizması üzerinden de analiz etmek önemlidir.[49] Foucault, daima üç mücadele türünün olduğunu ancak bunlardan yalnızca birinin hakim olduğunu söyler.[50]Bugünlerde, öznelliğinin boyun eğmesine karşı mücadele çok daha önemli hale gelmiştir. Mücadele farklı formlar alabilir ancak Foucault temel olarak "kendilik kaygısı"na odaklanır. Foucault, bir özgürlük pratiği olarak kendilik kaygısı etiğinden bahseder.

Özgürlük

Foucault'nun çalışmalarında bir değişim vardır: sonraki dönemde Foucault, "karşı" olmak sorununu direniş açısından değil özgürlük açısından formüle eder.[51] Düşüncelerinde bir gelişim olmakla birlikte bir kırılma yoktur: Foucault, disiplinci iktidardan başlayarak yönetimsellik ve "etik" çalışmasını sürdürür. Foucault hala, özgürleştirilmek zorunda olan bastırılmış bir özgürlük anlatısı sunmaz[52].

Foucault "özgürlükler arasındaki stratejik oyunlar olarak iktidar ilişkileri"ni tartışır.[53] İktidar başka bir açıdan yeniden formüle edilir: "bir eylem kipi olarak

[45] Foucault, *Discipline and Punish*, 27.

[46] Foucault, *The History of Sexuality*, 96.

[47] Paul A. Bove, "Power and Freedom: Opposition and the Humanities," *The Humanities as Social Technology* 53 (October 1990), 82.

[48] Foucault, "The Ethics of the Concern for Self," 292.

[49] Foucault, "The Subject and Power," 211.

[50] Bunlar, "(etnik, toplumsal ve dinsel) tahakküm biçimlerine.; ya da bireyi kendisine ve ötekilere bağlayan sömürü biçimlerine karşı mücadelelerdir (tabi olmaya karşı mücadele, öznellik formlarına ve boyun eğmeye karşı mücadele)" (a.g.e, 212).

[51] Bove, "Power and Freedom," 83.

[52] a.g.e, 84.

[53] Foucault, "The Ethics of the Concern for Self," 299.

diğerlerinin eylemleri üzerinde uygulanan iktidar... önemli bir öğeyi içerir: özgürlük. İktidar, yalnızca özgür özneler üzerinde ve sadece özgür oldukları kadar uygulanır". "Bu nedenle iktidar ile özgürlüğün itaat etmeyi reddetmesi ayrılamaz... iktidar ilişkisinin tam da kalbi sürekli olarak onu tahrik eden, iradenin itaatsizliği ve özgürlüğün kontrol edilemezliğidir."[54]

Foucault'nun direniş ile özgürlük arasındaki farkı nasıl koyduğu tam olarak açık değildir. Direniş, tavır (conduct) üzerinde etkide bulunmak için diğerlerinin niyetlerine karşı "negatif" eylemi gerektirir gibi görünmektedir; bu iktidar ilişkilerinin bir stratejik tersinmesidir. John Hartmann'a göre özgürlük daha çok "direnişin reaksiyon ya da olumsuzlamada kalmayan pozitif anlamı" açısından oluşturulmalıdır."[55]

Kendilik kaygısı böyle bir pozitif direniş yöntemidir ve kendilik kaygısı etiği bir özgürlük pratiğidir. Kendilik kaygısı "iktidarı sınırlama ve kontrol etmenin bir yoludur."[56] Bu açıklama ilginçtir ve Foucault'nun düşüncelerindeki dönüşümü gösterir: daha erken çalışmalarında Foucault, iktidarın dışı olmadığını söylerken şimdi kendilik kaygısı yoluyla dışarısının bazı biçimlerinin olabileceğini söylemektedir. Foucault "kendi ile ilgili olanın bu negatif olmayan anlamlarının- bir öznelliğin bir pozitif biçimlenmesi olarak kendilik kaygısının- Grek zamanından beri bizimle olduğunu söyler.[57]Bu pratikler, sürekli eleştiri altında öznelliğimizin sorunsal bir alana taşınmasına dayanırlar. Kendilik kaygısı etiği "özgürlüğün, düşünce tarafından bilgilendirildiğinde dikkate alınan biçimidir."[58]Yani, özgürlük "içsel bir eleştiri üzerinden bir dizi yapısal kurum ve pratikler ile öznenin otonomlaşmasına dayanan" pozitif direniş olarak kurulur.[59]

Şunu vurgulamak önemli ki burada özgürlük ancak bir pratik olarak varolabilir, soyut bir ideal olarak değil. Özgürlüğün varolması için onun canlı olması gerekir. Ancak, bu yorumu özellikle özgürleşme üzerinden verili bir olasılık olarak sunmamak da önemlidir. Öyle görünüyor ki Charles Taylor bu tuzağa düşüyor. Taylor, Foucault'nun çalışmalarındaki en temel iki soruyu öne çıkarır. İlki hakikat yoluyla özgürleşme yollarına dairdir: kimliğimizin kaynağını biliyor olsak da "bize, Hristiyanlığın irade anlayışından geldiğini söyleyerek bir dereceye kadar reddedebileceğimiz Batı uygarlığı içinde gelişen kimliklerimizin dışına gerçekten çıkabilir miyiz?"[60] İkinci soru ise daha normatif bir sorudur: "bunu bir tarafa bıraksak da, 'varoluşun estetiği" tümden takdir edilebilir midir?"[61] Öyle görünüyor ki Taylor, Foucault'yu yanlış yorumlamaktadır: o, kimliğin bozulmasını (kimlik "boşluğu" [identity vacuum] ve kendini oluşturmayı kronolojik bir düzene koyar. Foucault, kendini oluşturma'dan önce böyle bir "boşluğun" mümkün olduğunu koşullandırmamıştır. Kendilik kaygısı bir özgürlük pratiğidir.

Bununla beraber, Foucault özgürleşme kavramını tamamen ortadan kaldırmaz. Bazen, özgürlük pratik edilemeden önce özgürleşme belli bir dereceye kadar gereklidir ancak kendini yeniden yazma olarak bir kimlik "boşluğu"na, bir tabula rasa'ya gerek (daha doğrusu imkan) yoktur. Bu noktada Foucault, tahakküm kavramına giriş yapar.[62] İktidar ilişkileri her tür insan ilişkilerinde mevcuttur (bireyler arasında, ailelerde, pedogojik ilişkilerde, siyasal yaşamda vb.) ve daha önce de belirttiğim gibi bunlar, hareketli, tersinir ve değişkendir.

Ancak bu ilişkiler içerisinde "iktidar ilişkilerinin hareketli olmak, katılımcılara stratejileri benimseyerek değiştirme izni vermek yerine kapalı, donmuş kaldığı tahakküm durumları" ile karşılaşılabilir.

54 Foucault, "The Subject and Power," 221-222.

55 Hartmann, *Power and Resistance in the later Foucault,* 4.

56 Foucault, "The Ethics of the Concern for Self," 288.

57 Hartmann, *Power and Resistance in the later Foucault,* 10.

58 Foucault, "The Ethics of the Concern for Self," 284.

59 Hartmann, *Power and Resistance in the later Foucault,* 10.

60 Taylor, Foucault on Freedom and Truth, 181.

61 a.g.e, 181.

62 Foucault, insanların bu tahakküm durumlarını iktidar olarak adlandırdıklarını söyleyerek bu nosyonları birbirinden ayrı tutar(Foucault, "The Ethics of the Concern for Self," 299).

Bunlar, bir bireyin ya da sosyal grupların "bir iktidar ilişkileri alanını kapatma, hareketsizleştirme ve hareketin tersine çevirilebilirliğini ekonomik, politik ve askeri araçlarla önleme konusunda başarılı olduğu"[63] durumlardır. Böyle durumlarda özgürlük pratikleri yoktur ya da sınırlı ve zorakidir. Erişilebilen seçenekler ve savaş taktikleri onları tersine çevirmek için asla başarılı olamazlar. Dolayısıyla, "bazen özgürleşme, bir özgürlük pratiği için politik ve tarihsel koşuldur.[64] Fakat burada yine Foucault, özgürleşmeyi Taylor'dan farklı bir şekilde anlamakta, onu hakikatle bağlantılandırmamaktadır. "Özgürlük pratiği ile kontrol edilmesi gereken özgürleşme, yeni iktidar ilişkilerinin yollarını döşer "(ibid, 283-284). Foucault, bir özgürlük pratiği (bilinçli pratik) olarak etiğe döner. Tahakküm durumları özgürlük açısından analiz edilmelidir çünkü tahakküm edenler diğerlerini yönetmek için belli araçları kullanmakta serbesttirler.

Özetlersek, Foucault, toplumun iktidar ilişkileri olmaksızın var olamayacağını düşünür. Bununla birlikte, iktidar kendinde kötü değildir, sonuç olarak amaç "bütünüyle saydam iletişim ütopyasında"[65] iktidar ilişkilerinden serbest kalmak ya da onları çözmek değil; mümkün olduğunca küçük tahakküm ile bu iktidar oyunlarını oynamamıza izin veren hukuk kurallarını, tekniklerin yönetimini ve ayrıca ahlaklılığı, ethosu, kendilik pratiğini edinmek olmalıdır."[66] Bu, etik kaygılar ile hakka saygı için verilen politik mücadelenin; kötü yönetim tekniklerine karşı eleştirel düşünce ile bireysel özgürlüğe zemin arayan etik araştırma arasındaki bağlantı noktasıdır."[67] Dolayısıyla Foucault, pozitif direniş için mümkün olan en az tahakkümle bir özgürlük pratiğini gerekli görür. Foucault, iktidar ilişkileri analizini, bir bireyin ve ötekinin, dışarının varlığını varsayan yönetimsellik kavramı üzerinden yapmayı sürüdür. Yani, toplum içindeki etkileşimin analizinin temeli "özgürlüktür; insanın kendiyle ve öteki ile kurduğu ilişkidir."[68]

Özgürlüğün daima iktidar ilişkilerinin içinde olmasına ve fethedilmeye ya da özgürleşmeye ihtiyacı olmamasına rağmen, farklı stratejik durumlar da mevcuttur. Bu durumlar, mekanı ya da özgürlük pratiğinin kapsamını belirler. Bazı durumlarda direnişin yalnızca negatif biçimleri vardır, bazen de pozitif direniş için daha fazla imkan vardır. Sonuç olarak, özgürlük hakkında normatif bir iddia bulunur: bireyin bir toplum içinde özgürlüğü pratik edebileceği bir odayı garantilemek, dolayısıyla direnmek için pencereden dışarıya atlama gereği duymamasını sağlamak.

Bu ölçüt yönetimselliğin farklı türleri hakkında düşünürken kullanılabilir çünkü belli hakikat rejimlerindeki özgürlük tanımları, gerçekten de aşırı derecede sınırlı olabilecek izin verilmiş özgürlük pratiklerini belirler.

Sonuç

Foucault için özgürlük daima bir toplumdaki hakikat rejiminin bir parçasıdır, doğallığından çıkarılmış ve yapı söküme uğratılmıştır, iktidar ilişkilerinin ötesinde nesnel bir gerçeklik olarak özgürlük yoktur. Foucault'nun çalışmalarında, iktidar , direniş ve özgürlük nosyonları birbirleriyle ilişki halindedir. O, merkezi bir otorite ve zor ile ilişkili olan geleneksel iktidar görüşünü bir kenara bırakır, iktidarı dağınık, esnek ve tersinebilir olarak düşünür. İktidar her yerde ve üretkendir: insanlar iktidar ilişkileri içerisinde öznelleştirilirler, özneye dönüşürler, kendilerini belli özellikler ve davranışlar ile bir özne olarak algılarlar. İktidar her yerde olduğu gibi direniş de her yerdedir. Foucault'ya göre direniş, iktidar ilişkilerine dahildir ve ona karşıt değildir. İktidarın dışı yoktur ancak direniş iktidar ilişkileri ile mümkündür. İktidar iktidardır, şiddet değil; çünkü onun amacı direnebilmek, durumu tersine çevirebilmek ve özgür olmaktır. Foucault'nun özgürlük nosyonu da iktidar ile yakından ilişkilidir: özgürlük iktidar ilişkilerinin kalbindedir.

Özgürlük üzerine düşünmenin iki yolu vardır: bir etik

---

63 a.g.e, 283

64 a.g.e, 283.

65 Burada Foucault, Jurgen Habermas'a katılmadığını ifade eder ve onun iletişimsel eylem teorisini "ütopist" olarak adlandırır.

66 Foucault, "The Ethics of the Concern for Self," 299.

67 a.g.e, 299.

68 a.g.e, 300.

olarak özgürlük ve bir iktidar kaynağı olarak özgürlük. Bunlardan ilki, Foucault'nun bir özgürlük pratiği olarak tanımladığı kendilik kaygısı etiği hakkındadır: özgür olmak iktidar ilişkilerinin dışına çıkmak değil insanın kendi öznelliğini üretme ve oluşturma sürecine katılmasıdır. Bir iktidar kaynağı olarak özgürlük belli bir öznellik (özgür bireyler) üreten ve belli bir yönetim rasyonalitesini meşrulaştıran ve ona izin veren hakikat rejimi ile ilişkilidir. Özneler özgürlük üzerinden yönetilirler.

Foucault'nun alternatif özgürlük vizyonu, özellikle iki boyutuyla, hem özgürlük etiği ve hem farklı hakikat rejimleri üzerinden farklı yönetimsellikler içindeki özgürlük hakkında yapılabilecek eleştirel araştırmalar için iyi bir zemin sunar. Örneğin, hakikat ve özgürlük pratiklerinin liberalizm ve neoliberalizm içinde nasıl farklılaştığını, anlamak dikkat çekicidir.

Foucaultcu bir yaklaşım çerçevesinden özgürlük incelemesi devam etmelidir çünkü günlük yaşamın tartışmasız tanımlamalarına ve terimlerine eleştirel perspektiften bakmak önemlidir. Özgürlük gibi önemli nosyonları yapı-söküme uğratmak daima heyecan vericidir çünkü kavramların olası farklı anlamları ya da boşlukları ortaya çıkabilir.

İçindekiler İçin Tıklayınız

Kaynak: https://www.ceu.edu/poliscijournal

Çeviri: Demokratik Modernite

Kaynakça

Dreyfus, Hubert L. and Paul Rabinow Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics. New York: Harvester Wheatsheaf, 1982.

Foucault, Michel. Discipline and Punish: The Birth of the Prison. London: Penguin Books, [1975] 1991.

The History of Sexuality: An Introduction. Vol. 1.New York: Vintage Books, [1976] 1990.

Subjectivity and Truth. In Paul Rabinow, ed. Ethics: Subjectivity and Truth. Essential Works of Michel Foucault, 1954-1984. Trans. Robert J. Hurley. Vol. 1. London: Penguin Books, 1997.

The Subject and Power. In Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow. Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics.New York: Harvester Wheatsheaf, 1982.

An Interview by Stephen Riggins. In Paul Rabinow, ed. Ethics: Subjectivity and Truth. Essential Works of Michel Foucault, 1954- 1984. Trans. Robert J. Hurley. Vol. 1. London: Penguin Books, 1997.

Technologies of the Self. In Paul Rabinow, ed. Ethics: Subjectivity and Truth. Essential Works of Michel Foucault, 1954-1984. Trans. Robert J. Hurley. Vol. 1. London: Penguin Books, 1997.

The Ethics of the Concern for Self as a Practice of Freedom: An Interview with Michel Foucault. In Paul Rabinow, ed. Ethics: Subjectivity and Truth. Essential Works of Michel Foucault, 1954-1984. Trans. Robert J. Hurley. Vol. 1. London: Penguin Books, 1997.

Hartmann, John. Power and Resistance in the later Foucault. Paper presented at the 3rd Annual Meeting of the Foucault Circle at John Carroll University, Cleveland, OH. February 28th – March 2nd 2003. Available at http://mypage.siu.edu/hartmajr/pdf/jh_ fouccirc_03.pdf

Ivison, Duncan. "The Freedom to be Formed and Normed: Foucault on Power/Government," in The Self at Liberty: Political Argument and the Arts of Government. Ithaca: Cornell UP, 1997.

Krips, Henry. "Power and Resistance," Philosophy of the Social Sciences 20, (June 1990): 170-182.

Lemke, Thomas. "The Birth of Bio- Politics: Michael Foucault's Lecture at the College de France on Neo-Liberal Governmentality," Economy and Society 30, no. 2 (2001): 190-207.

Oksala, Johanna. Foucault on Freedom. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Rose, Nikolas. "Government, Authority and Expertise in Advanced Liberalism," Economy and Society 22, no. 3 (1993): 283-298.

Rose, Nikolas. Powers of Freedom: Reframing Political Thought. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Taylor, Charles. "Foucault on Freedom and Truth," Political Theory 12, no. 2 (1984): 152-183.Taylor, Charles. "Kant's Theory of Freedom," Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers, 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

Özgürlüksüzlük Hali Olarak "Olumsuz Gruplaşma"

Aydın Saka-Ertan Yürek

"Özgürlük bu kadar avucunuzun içindeyken hala köle olanınız var mı?" Seneca

Cezaevi idareleri genel olarak eylem ve tavırlarımıza dönük açmış oldukları "disiplin soruşturmaları"nı tanımlamak ve bizleri "cezalandırmak" için "olumsuz gruplaşma" tabirini (ki bu tabir yönetmelikte de yer alır) kullanırlar. Olumsuz gruplaşma kapsamında değerlendirilen eylem ve davranışlarımız ise Arendt'in deyimiyle "kamusal"laşmanın zirvesinde seyrettiğimiz "özgürlük pratikleri"mizdir. Kendimizi görünür kılabildiğimiz bu politik öznellik hallerimiz bizim özgürlük eylemlerimiz olmaktadır. Hem cezaevi dışındaki özgürlük pratiklerine hem de cezaevinde özgür yaşama dahlimizi sağlayan, özgür olduğumuzu ve bunu "birlikte" gerçekleştirdiğimizi en çok hissettiğimiz ve heyecan duyduğumuz bu hallerimizdir.

Yani bizim en özgür olduğumuz anlarımız "olumsuz gruplaşma" olarak tanımlanmaktadır. Olumsuz gruplaşma burada "düzen bozucu" bir pratiktir. Düzeni bozulan iktidar kamusallığıdır. Bizimkisi olumsuz bir gruplaşma olduğuna göre, varolan cezaevi düzeni ve dolayısıyla hizmet ettiği sistemik yapı kendisini pozitif veya doğal bir grup (toplumsallık) hali olarak olumlamaktadır. Tam da burada ters yüz etme ile karşı karşıyayız. Egemen akıl, bizim faillik halimizi kendi tanımı içine hapsederek bir depolatizasyon dayatır. Buna karşın, "fail olmak istiyorsak, yapacağımız ilk iş yaptığımız eyleme kendi tanımımızla bakmaktır"[1](!) Kuşkusuz bu sadece cezaevinde olan bizler için dikkat gerektiren bir durum olmanın çok ötesindedir. Bize belki disiplin soruşturmalarıyla açıkça hissettirilen bir nesnelleştirme ve teslim alma (depolitize etme) dayatmasıdır. Fakat bu özgürlüksüzlük dayatması egemen sistemin ontolojik yapısına içkin genel bir durumdur.

Kölelik Kötüdür!

Gerek tarihsel olarak gerekse de güncelde kölelik üzerine çok fazla bir kafa karışıklığı ya da tanım sorunu olduğu düşünülmeyebilir. Ya da şunu soralım, neden kölelik olgusu çoğunlukla tanımlanabiliyorken, özgürlük somut bir tanıma kavuşturulamamakta veya üzerinde çok fazla uzlaşılabilen bir tanım çerçevesine ulaşılamamaktadır. Neden kölelik somut bazı hal ve psikolojilere karşılık gelirken; özgürlük daha dışımızdaki (uzakta ulaşmamız gereken ya da gelecek olan) ve aynı anlamda "iç"imizdeki bir soyutlama olmaktadır?

İronik olan ise hiçbirimiz köle olduğumuzu kabul etmediğimiz gibi özgür olmadığımızı hep söyler dururuz. Belki de bu, sanığımız anlamda bir dikatomi değildir. Fakat yaşamımızın (özellikle de kapitalist modernitede) bu ironi etrafında şekillendiği bir hakikattir. İşin aslı bu kabul edilebilir bir yanılsama değildir. Belki de bunu fazla sorgulayanımız yoktur. Ama bunun "çocukluk hayallerimize ihanet" ettirilmiş bir "hal" olduğunu bilmemiz gerekir. Yani faillik hallerimizin belirlenmiş olmasını kabul etme ve kendini belirlenmiş olana teslim etmedir.

[1] Selçuk Kozağaçlı, *Silivri Cezaevi, 24 Ocak 2018 Cumhuriyet Gazetesi*

Sorun bu nesnelleştirmenin farkındalığının olmayışı veya çok az oluşudur. Köleliğin kötü olduğunu bilmeyenimiz ve kabul etmeyenimiz yoktur. Fakat "özgürlüksüzlük"ü kendisi için dert eden bir sorgulama konusu yapanımız da çok azdır. Halbuki öznelliğimizin belirlenmiş olması ciddi bir özgürlük yoksunluğudur.

Ya Depolitizasyon?

Kapitalist modernite gerek yaratmış olduğu özgürlük yanılsaması gerekse de geliştirdiği depolitizasyon ile çağdaş bir kölelik dayatması içindedir. Yanılsama ruh halimizde başlar. Ezilenlerin, sömürülenlerin, alt sınıfların ruh hallerini kabul red ölçülerine, yaşadıkları ezilmişliği-sömürülmeyi algılama, yaşama biçimlerine dair çokça çözümleme ve değerlendirme yapılmıştır. Hem egemenlerin hem de ezilenlerin halkların aydın ve önderlerine ait çok kapsamlı bir külliyat meselesi vardır. Buna rağmen en devrimcilerimiz bile çok yaygın bir özgürlüksüzlük dayatması olarak depolitizasyonu kendi ortamlarımızda yaşatabilmekteyiz. Tam da burada gerçek anlamda "olumsuz gruplaşma"dan bahsedilebilir. "Tam" bir olumsuz gruplaşma olan iktidar kliği kişiliklerde yaratmış olduğu aşınmalarla kendisini ezilenlerin-sömürülenlerin yaşamında aktifleştirir. Kendisinin olmadığı ortamlarda bile aktif "mikro-iktidar akıncıları"nı bulundurur ve failliklerimizi sınırlayıp törpülemeye özgürlük pratiklerimizi azaltmaya çalışır.

Özgürlüksüzlüğün Rasyonalizasyonu

Yaşam (hele de devrimci yaşam) özgürlük alanımızdır. Bu alanda ne kadar fail olabilirsek o kadar varlığımızı korur ve özgürlüğümüzü sağlamış oluruz. Mikro-iktidar akıncıları bu direnişimizi ve inşamızı geriye çekmek, zayıflatmak için zihnimizde ve bedenimizde hep yer ararlar. Asıl ironi şu ki; zihnimize ve bedenimize üşüşen bu mikro-iktidar akıncıları kendilerini özgürlük etiketiyle sunarlar ve bizi en zayıf olduğumuz (özgürlük ideası) yerden kavrarlar; iş yapmama, emekten kaçınma, keyfiyet, tüketim, kendine görelik, bencillik, bireycilik gibi sayılabilecek pek çok özgürlükten kaçış pratiği yaşamımızda (politik alanımız) yer bulmaya çalışır.

Nasıl ki özgürlük "başka"larıyla-ötekiyle birlikte paylaşılıp var edilen bir olgu ise özgürlüksüzlük de başkalarıyla birlikte yapıldığında çoğalır. Kişi kendisi için mikro-iktidar alanları açmak ister ama bunu "bir başına"; ya başkasından çalarak ya da başkalarını ortak ederek bu alanları oluşturabilir. Rasyonalizasyon iktidarın bu kendini çoğaltma pratiğinin en çok başvurduğu yöntem olmaktadır. Kişi, mikro iktidarını yaşamak için kendisini ortamda rasyonalize etmek durumundadır. Özgürlük çoğalmasındaki pozitiflik ve çeşitliliğin aksine bu arayış negatif bir taşıyıcıdır (olumsuz anlamda), "olmazcılık" etrafında dolanır ve tekleşmeyi yani herkesi kendi rasyonalitesinde birleştirmeyi esas alır. Alışkanlıklar ve rutinlik de bu arayışa zemin yapıldığında (kendini tekrar depoitizasyondur ve kişinin özgürlükle bağlarının zayıfladığının, paylaşımlarının azaldığını gösterir) özgürlüksüzlük kendi grubunu oluşturmaya başlar. Asıl olumsuz gruplaşma iktidarın bu mikro tarzdaki inşasıdır. Sanıldığının aksine bu tekil bir oluşma/varlaşma tarzı değildir. Bir toplumsallık biçimidir; iktidarla hastalanmış bir zihniyet durumudur. İktidar bir kere oluşmayadursun artık durmak bilmez bir makine misali çalışır, üretir. Kapitalist modernite ile birlikte bu rasyonalizasyon zirvesini bulmuş durumdadır. Bu kadar itirazsızlık ve mücadelesizliği aşmanın başka değişik nedenleri de olabilir. Fakat depolitize olmak herhalde ilk sırada yer alan nedendir. Eleştirel anlamda bu ilişkiselliğe hegemonya denildiğini biliyoruz.

Özgürlük Yanılsaması

Hegemonik ilişkilerde bir tür "rıza" gözlemlenir ve bu tam da özgürlüksüzlüğün rasyonalizasyonu dediğimiz olumsuz (negatif) gruplaşmadır. Bu gruplaşmalar tıpkı hegemonik ilişkilerde gözlemlendiği gibi özne-nesne karşıtlığına dayanan bir karakteristik sergilerler. Dolayısıyla kapitalist modernite koşullarında, iktidarın neredeyse sızmadığı bir ilişkisellik kalmamışken kendini özgür sanmak veya tanımlamak imkansız değildir (tekil düzeyde mümkündür) belki ama çok zor olduğu da muhakkaktır. Elbette Foucault'nun ifade ettiği biçimiyle iktidarın görünürleştiği her ilişkisellikte özgürlük de vardır. Bu anlamda "mutlak özgürlüksüzlük" diye bir hal insanın ölümü olurdu. Evet, "insan" ölmemiştir. Fakat ne kadar sağ, ne kadar özgür ve ne kadar insan olduğu belirsizdir. Günümüzdeki depolitizasyon ortamında insanların büyük bir kısmının özgür olduğunu söyleyebiliyor olması yaşanan yanılsamaların çok katmanlılığını göstermesi bakımından çarpıcıdır.

Bu yanılsama iki ana akım fikir etrafında gözlemlenebilir. Birincisi özgürlüğü bireysel/kişisel "iç" olgu olarak tanımlar. Bu durumda öznellik halimiz kişisel bir deneyime dönüşür ve esas itibariyle "insan" olma halimiz olan toplumsallığı görmezden gelmiş oluruz. Toplumsuz özgür olabileceğimiz fikri, özgürlüğün toplumla oluşma karakterini, daha doğrusu toplumsal insanın politikliğini görmezden gelir. böylece özgürlük "iradi" bir olguya indirgenir ve oldukça göreli bir karakter kazanır. Bu yaklaşımın temel sorunu "irade"yi keyfi bir biçimde tanımlamasıdır. özgürlük irade ifade edildiğinde, her şeyin üzerine çıkarılmış olur. İrade, her tür soyutluğun içine sığdırıldığı felsefi bir üst teori olarak mutlaklaşır. Mutlak olan politik olanın ölümüne yol açar. zira politiklik esneklik ve çeşitlilik ve aynı anda özgürlük demektir.

Egonun mutlaklaştığı kapitalist modernite çağında özgürlüğün bu mutlaklığa hasredilmesi felsefenin bu tarz özgürlük yorumu ile ilişkilidir. Arendt, bu durumu şöyle eleştirir: "Felsefi geleneğimiz özgürlüğün başkalarıyla birlikte değil kişinin kendi etkileşimi içinde tecrübe edildiğini neredeyse oybirliğiyle kabul etmektedir."[2] Devamla, özgürlüğün bir "iç-sorun" olmadığını bu yaklaşımın özgürlüğü politik alandan çekip çıkarma olduğunu; buna karşın özgürlüğün ise "iç özgürlüğün...tam karşıtı" bir gerçekleşme olduğunu ifade eder. Aynı yaklaşımı I. Berlin de sürdürür ve özgürlüğün bireysel tarzda tanımlanmasını bir tür "kaleye geri çekilme"[3] olarak değerlendirir.

Kendisini bir "kale" olarak inşa eden birey, toplumdan soyutlanmışlık ve topluma rağmen gerçekleşme olarak yaşar. Bu, I.Berlin'in değişiyle "politikadan özgürlük" şeklinde güncelde karşılığını bulur. Haliyle bu duruş özgürlüğü toplumsallıktan soyutlar, kendisini toplumun dışında ve üstünde konumlandırır. Toplumun diğer bireylerinin de böyle düşünüp davranacağı varsayıldığında birer karşıt/potansiyel rakip olarak olumsuzlanırlar. Bu, kişiye sandığı gibi "istediğini yapabilme" özgürlüğü olmadığını hatırlatır. Ve kişiyi, iradesini sadece kendisi üzerinden değil, başkaları üzerinden de konuşturması gerektiği düşüncesine yöneltir. Kapitalist modernitenin ve liberalizmin özgürlük anlayışının geliştirdiği depolitizasyon bu tarz özgürlük anlayışının zihin okyanusunu oluşturur.

İkinci özgürlük yanılsaması da mutlaklığın bireysel değil, evrensel düzeyde algılanmasıyla yaşanır. Enki'den Zeus'a, Platon'dan Hegel'e uzanan egemen erkek aklı, dinsel ve felsefi mutlaklığı bir "zorunluluk" hali olarak inşa ederler ve elbette insan tüm bu zorunluluklar dünyasında "belirlenmiş" olduğu için, ancak bu zorunlulukların bilincinde olur ve uyumlu hareket ederse "özgür" olabileceği ifade edilmektedir.

Kapitalist modernite gerek yaratmış olduğu özgürlük yanılsaması gerekse de geliştirdiği depolitizasyon ile çağdaş bir kölelik dayatması içindedir

Kuşkusuz nesnel yasalarla hareket eden bir dışsallık ve evrensellik var. Fakat dışımızdaki (ne kadar dışındaysak!) zorunluluklar dünyası bile sanıldığı ve iddia edildiği gibi bir mutlaklıklar-belirlenmişlikler diyarı değildir. Evrendeki esneklik, çeşitlilik, farklılık ve çoğullaşmaya baktığımızda, bunun zorunluluktan kaynaklı bir seyirden ziyade varlığın "zekalı" ve "özgür" oluş hali olarak tanımlanması çok daha mümkün bir hakikat görünümündedir. Hatta Ali Fırat, evrenin bu tarzdaki varoluş amacının özgürlük olabileceğini söyleyerek algılarımızdaki daraltılmış özgürlük tanımlarını yıkmış olur. Özgürlüğü sadece insanlar için değil, tüm evrende düşünüp anlamamız gerektiğini ifade eder.[4]

Özgürlüğü "bilincine varılmış zorunluluk" olarak tanımlayan anlayışın temel sorunu, tarihsel toplumun seyrini, zaman ve mekanı gözardı ederek, bu mutlaklık ve zorunluluk başlığı altında anlamaya çalışarak var olan devletçi egemen yapıları meşrulaştırması ve tarihi bu egemen yapılar üzerinden yürüyen bir özgürlük yürüyüşü olarak tanımlamısıdır. Hegel

[2] H. Arendt, *İnsanlık Durumu*, s.212

[3] Fatmagül Berktay, *Dünyayı Bugünden Sevmek*, s.60

[4] Ali Fırat, *D.U.Ç*, Cilt III. s.43

bir yandan sarfettiği emek dolayımıyla köleyi, efendiye göre özgürlüğe daha yakın görürken, diğer yandan efendi-köle dikotomisini rasyonalize eder. Çünkü bu dikotomi'nin eninde sonunda kendisini evrenselde tamamlayıp başa dönmesini sağlayacak ve özgürleştireceğini söyler.

Egemenlik Özgürlüksüzlüktür

Hem mutlak evrenselci hem de göreli-bireyci özgürlük anlayışının yol açtığı sonuç, özgürlüğün egemenlik olarak kavranmasıdır. H.Arendt'e göre özgürlük egemenlik olduğunda; "ya insan özgürlüğünün inkarına… ya da başkalarının özgürlüğü (egemenliği) pahasına elde edebileceği kavrayışına götürür."[5] Halbuki genel olarak özgürlük, varlık olarak hem tartışma dışıdır hem de herkes içindir. Bununla beraber tanımı en çok muğlaklaştırılan ve nasıl yaşanacağına dair en çok tartışma yürütülen bir olgu durumundadır. Çünkü onu kendi dışımızda (iç-özgürlük anlayışı bile insanın ontolojik-toplumsallık-yapısıyla çelişerek özgürlüğü dışsallaştırır!) kavrarız.

Özgürlüğü insan dışılaştırmak, insanı özgürlüksüz bırakmak demektir. Bu durumda özgürlük peşinden koşulması gereken bir fenomene dönüşür. Peşinde koşulan ise sanıldığı gibi özgürlük değil, egemenliktir. Bu ister kişinin başkalarına dönük egemenlik arayışı olsun, ister kendisine dönük olsun; her halukarda açığa çıkan öznellik halinin "iktidar" olarak pratikleşmesidir.

Egemen akıl açısından çelişki yoktur. Çünkü kendi öznelliklerini bu şekilde gerçekleştirmektedirler. Özgürlük onlar için bu öznellik (tabi başkalarının nesnelleştirmesi temelinde) halinin katlanarak devamıdır. Yani özgürlük, iktidar ve sömürü özgürlüğüdür. İktidar olma ve sömürüyü gerçekleştirmek için "ötekinin" failliğinin olmaması kendisi için değil, egemen için oluşması/yaşaması gerekir. Bu da ancak depolitizasyonla mümkündür. Fakat bütün zihniyet çarpıtmalarına rağmen mutlak depolitizasyon mümkün değildir. Dolayısıyla iktidar aklı insanlara özgür oldukları veya olacakları duygusunu vermek için temel bir zihniyet çarpıtması yapar ve özgürlüğü somut bir hal olmaktan çıkarıp yaşam dışılaştırır.

Belirlenmişlik Kimliksizliktir

Özgürlüğün yaşam dışılaştırılması, var olan iktidar ilişkilerinin normalleştirilesine yol açar. Yani başkalarının (egemenlik), biz istemeyip karşı dursak bile, bizim failliğimizi üstlenmesi, bizim adımıza düşünmesi, tartışması, karar alması ve "bize yaptırma"sıdır. Bu durumda bizim bütün eylemlerimiz belirlenmiş oluyor. Belirlenmişlik normalize olduğunda ruhumuza kölelik tohumları ekilmiş demektir. Kimimizde tohum olarak kalır (yer edinir), kimimizde filiz verir, dallanır-budaklanır. Çoğu zaman tohumları ayıklamaya, dal-budakları kırmaya çalışırız. Fakat bunu belirlenmiş tanım ve sınırlar içinde yaptığımız için bir türlü öznellik halimizi geliştirmeyiz.

Belirlenmişlik, kendisi olmaktan çıkmadır. Halbuki özgürlük tam da "kendisi olmak"tır. Ezilenler açısından temel sorun, kendisi olmanın da çok ötesinde, kendisi olmaya dair yaşadığı bilinç çarpıklığıdır. Olumsuz gruplaşmadaki eğilim buluşması veya normalizasyon bu çarpıklığın sonucudur. Belirlenmişlik nesneleşmeye takabül ederken, özgürlüğün öznellik kazanma/kimlikleşme ile bedenleşmesi vardır. Kimlikleşme, kendimize dair bilinç ve oluş halimizdir. Bu süreç özdeşliklerin buluşması ve farklılıkların öznellik kazanmasıdır. Bu, toplumsal yani başkalarıyla içine girilen ilişkilerden doğan bir süreçtir. Bu oluşum sürecinde bizi belirlemişlikten kurtaracak ve özne kılacak olan kimlik bilinci ve kimliksel oluşumdur. Bu hakikatte bilmek ve olmak bütün bir süreçtir.

Olumsuz gruplaşmada bilinç ikiye ayrılır. birincisi soyut ve hamasidir; eylemden kopuktur, kimlikleşme şoven/fanatik tarzdadır. İkincisi kaba ve güdüseldir; kendisini tekrarlar, kendisini üretir, kaba pratik söz konusudur, yüzeyseldir. Esasen her iki bilinç açısından da belirlenmiş olmaya razı bir nesnelleşmeye açıklık vardır. Ve egemenlere faillik kazandıran yaşamımızı depolitize eden bizlerin bu çarpıtılmış bilincidir. Bu sağlıklı bir şekillenme değildir. Sorun, bu sağlıksız şekillenmeden rahatsızlık duymamaktır. Halbuki "sağlıklı insan özgürlük yitimini, ölümden daha dehşet verici olarak görür."[6]

---

[5] akt: Fatmagül Berktay, *Dünyayı Bugünden Sevmek*,s.61

[6] Susan Neiman, *Modern Düşüncede Kötülük*, s. 65

“Köleysen Dost Olamazsın”[7]

Bir yandan özgürlüğü yanılsamalı olarak yaşayan, diğer yandan sürekli özgür olmadığından yakınan kapitalist modernite döneminin insanı, hastalıklı bir zihin ve eylem/oluş ile maluldür. Bu hastalık “kişisel”olmayıp, bulaşıcı bir niteliktedir. Zira “iktidarın hastalıklı kişilere ihtiyacı vardır ki, bunlar hastalıklarını sağlıklı kişilere geçirebilirler.”[8]

Olumsuz gruplaşmadan kastımız tam da bu hastalıklı zihin ve oluş halidir. “Kölenin ahlakı olmaz” derler. Çünkü köle olmaya razı gelmek etik bir sorunsallıktır. Kuşkusuz “hemen hemen” hiç kimse “gönüllü” bir kölelik eğiliminde değildir. Ahlak bu noktada bir özgürlük ilkesi olarak hep devrededir. Fakat kölenin (serfin, işçinin ve nesne konumuna getirilmiş her birey ve grubun) içine hapsedildiği zihin habitatı, kendi köleliğini rasyonalizasyona kadar götürür. Kendi faalliğinden kuşku duyan ruh hali, olmazsa “güce yaranma” ve var olan pozisyondan “azami nemalanma” eğilimini sergiler. Ahlak insanın kendi özgürlükçü ruhuyla çelişme ilişkisidir. Çelişki başlarsa, olumsuz gruplaşma kendisini bir yaşama biçimi olarak gündeme koyar. Hem özgür olma iddiası zayıf olan hem de kölelik dayatmasının fırsatlarını kaçırmak istemeyen bir çarpıklık ortaya çıkar. Kişinin kendisiyle çelişik yaşaması anlamına gelen bu ruh hali, “oradan oraya savrulan kumlar gibidir, üzerine zafer inşa edilemez!”[9]

Ali Fırat, bu kişiliğe dikkat çekmek için, çoğu çözümlemesinde, “hepiniz benden intikam alıyorsunuz. Yaşamınızı elinizden aldığımı düşünüyorsuz. Bana çok tepkilisiniz” der. Nesneleşmiş insan, özgürlüğü kendisine dert etmeyen, bezgin, yorgun ve yaşam coşkusunu yitirmiş insandır. Zaman zaman kendisine dair kimi dönemsel “heyecanlar” duyması, ahlaki ilkenin bir yıldız misali yanıp sönmesini andırır. Özgürlük belki bu yanıp-sönme anlarında akla gelebilir. Ama bu, çok soyut ve çok uzak olan bir ütopyayı andırır. Yaşamın geri kalanı ise ölgün ve heyecansızdır. Geriye kalan, özgürlükle alakası olmayan bu nesnellik halini “paylaşmak”(!) oluyor ki, bu da toplum ve devleti, iktidar ve özgürlüğü bir arada yaşamaya çalışma, kendi şahsında somutlaştırmadır. Yanılsamalı özgürlük bilincinin bize benimsettiği “kabul” budur. Bu kabul ile devrimci olmak bir yana, var olan insani değerlerden bile hep geriye doğru bir düşüş yaşanır.

Özgürlük Bu “Kabul”e Razı Gelmez

Ali Fırat’ın özgürlük adına yürütülen tarihsel tartışmaya ilkesel bir çözüm geliştirir: sürekli hakikati arayıp bulma ve onu başkalarıyla paylaşma! “Hakikat aşktır, aşk özgür yaşamdır” özdeyişi bu ilkeselliği ifade eder. Ali Fırat’ta hakikat, toplumsal yaşamdır. bu durumda özgür yaşam da, toplumsallaşma sürecine uygun olarak başkalarıyla birlikte var olma ve paylaşmadır. Böylece özgürlük hem kişisel bir iç deneyim, hem de soyut dışsal bir tahayyül olmaktan çıkar. Çünkü “insan” olmak bu koşula bağlıdır. Toplumsallaşma bu ilkesellik ile mümkündür. Somut olarak bu, ahlaki ve politik birimdir. H. Arendt’in paralel düşüncesi şöyledir: “Özgürlük aslında insanların politik bir örgütlenme içinde yaşamasının nedenidir. Özgürlük olmasaydı politik bir yaşamın anlamı olmazdı. Politikanın varlık nedeni özgürlük, deneyim alanı ise eylemdir.”[10]

Bu yaklaşımın tutarlılığı teori-pratik bütünlüğünden kaynaklanır. Gerçekten de Ali Fırat’ta temel ilke, kendisiyle çelişmeyi ahlaki bir yaklaşım olarak tavizsiz uygulamadır. O, politikayı arama ve bulma paylaşma bütünlüğünde geliştirip “çocukluk hayallerine ihanet etmeyen” bir hakikattir.

Politikaya Çağrı

Özgürlük hareketi, bu önderliksel karakteri nedeniyle devrimci iddiada yeni bir soluktur. Hem kendi iç yapısındaki sürekli “özgürleştirici” yaşam pratiğiyle devrimi ve devrimciliği hakikate uygun bir “deneyim” sürecine koyar hem de devrimci mücadelede alternatif politik seçenekler geliştirme kabiliyetini devrimci iddiaya içerimler. Kuşkusuz her ikisi de birbiriyle bağlantılı ve diyalektiktirler. Bu özgürlük yaklaşımı politikaya çağrıdır. Ve “özgürlükten kaçış”ın tüm kapılarını kapatır. Yani bizi öznelliğimize/failliklerimize davet eder. Bu anlamda özgürlük görmeyeceğimiz,

---

7 F. Nietzscehe, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, s.55

8 G.Deleuze-F.Guattari, *Kapitalizm ve Şizofreni*, s.5

9 Jutta Dilfurth, *Ulrike Meinhof*, s.320

10 Fatmagül Berktay, *Dünyayı Bugünden Sevmek*

bilmeyeceğimiz, duymayacağımız ve yaşamayacağımız bir "şey" değildir. Tabir yerindeyse bu, "politikadan özgürlük"le tanımlanan özgürlüğün "ayakları üzerine" oturtulmasıdır. Zaten, "politikasız özgürlük istemleri vahim bir yanılgıdır… toplumsal politika geliştirmeyen her toplumun, bunun karşılığının özgürlükten yoksunluk olarak kendisine düzeneğini, bedelinin kendisine fatura edileceğini bilmesi gerekiyor"[11]

Özgürlük İç-İktidardan Kurtulmaktır

Ursula Le Guin; "devrim yapamazsınız. devrim olabilirsiniz ancak devrim ya ruhunuzdadır ya da hiçbir yerde" der. "Olmak" aktif bir faillik ister. ama olmak istediğimiz özne ile çelişirsek ve kişiliklerimizde, ilişkilerimizde karşı olduğumuz mikro-iktidarı yaşatırsak, istediğimiz kadar özgürlük mücadelesinin militanı olma iddiasında bulunalım, eninde sonunda içten fethedileceğimiz tarihsel tecrübeyle sabittir

Özgürlük hareketinde "kopuş teorisi" tam da bu tarihsel gerçekten güç alır. Zamanla teorik veya yöntemsel sorunsallıklar gelişebilir. Bugünün gerçekleri yarını karşılamayabilir. Bu, gelişmenin diyalektiğidir/doğasıdır. Fakat hareketin ana teması "kopuş"tur. Önemli olan kopuştur. kopuş sistemiktir. Ali Fırat "sonsuz boşanma" dedi. Sonsuz boşanma, bir belirlenim hali değildir; deneyim halindeki öznellik kazanma/özgürleşme sürecidir.

Sancı, kopuşun zihinde ve duyguda tasarlanamamasıdır. Hareketin ortamında yer alan bizlerin verili olanlarla düşünüp, ezberlerle ve iktidar aygıtlarıyla yeni yaşamımızı kafada tasarlamaya ve bir nevi kopuşu yeni bir "model" içinde kavramaya kalkışmamız, olumsuz gruplaşmalara zemin açabilmektedir. Yeni yaşam bu modelleme içinde bir tür homojenleştirilmiş distopik yapıyı anımsatır.

Fakat bunu eleştiriyoruz. Bu riski görüyoruz. içimizdeki mikro-iktidar odacıklarından kopmadıkça bu riskleri hep ifade edeceğiz. Bütün iktidar pratikleri "sadece" sisteme dayanarak gerçekleşmezler: "Bunlar bizim etrafımızda ve içimizde de varlık sürdürmektedir! Ve bizi en fazla felç ettikleri noktalara, yani kendi mikro-faşizmlerimizin kör noktalarına saldırmazsak bunları başka yerle çözümleme iddiasında bulunamayız."[12]

Bütün eksikliklerimize rağmen, hareketin süreklileşen ve deneyimle kendisini daha da özgürleştiren bir yaşam ortamı, anlam oluşumu var ve bu çok zengin bir deneyimle birlikte toplumsal bir devrimi oldurmaya doğru emin adımlarla yürümeye devam ediyor. İktidardan kaçmanın yeni bir iktidar olmak olmadığını deneyimleyerek öğreniyor ve yaşıyoruz. Bunu içimizdeki ve dışımızdaki tüm olumsuz gruplaşmalarla birlikte ve onlara rağmen yapıyoruz ve bu heyecan verici pratik dünya devrimi cephesine yeni bir soluk aldırıyor.

Yaşam (hele de devrimci yaşam) özgürlük alanımızdır. Bu alanda ne kadar fail olabilirsek o kadar varlığımızı korur ve özgürlüğümüzü sağlamış oluruz

İçindekiler İçin Tıklayınız

[11] Ali Fırat, *D.U.Ç, Cilt III*. s.43

[12] F. Guattari, *Kaçış Çizgileri*, s.150

Doğallaştırılmış Bir Özerklik Teorisine Doğru: Nietzsche'nin *Tan Kızıllığı*

Carl B. Sachs

Özet

Nietzsche'nin ahlak eleştirisi hakkındaki her yorumlama Nietzsche'nin ya özgür iradeyi reddetiğini ya da insan özgürlüğünü geliştirmekle ilgili olduğunu göstermek durumundadır. Doğallaştırılmış bir dürtü psikolojisi bağlamına oturtulduğunda, Nietzcshe'nin özgürlük teorisinin her iki iddiaya da mazhar olduğunu göstermeye çalışacağım. Dürtü psikolojisi, Nietzcshe'nin bir özerklik olarak özgürlük görüşünü geliştirmesini sağlar. Nietzcsche'nin düşüncelerindeki bu gelişime *Tan Kızıllığı*'ndan derin bir şekilde yararlanarak ulaştım. Makalenin sonunda da, Nietzcshe'nin doğallaştırılmış özerklik görüşü ile Kant tarafından geliştirilen aşkınsal düşünceyi karşılaştırdım.

Nietzcshe okuyucuları çoğunlukla onun düşüncelerinin merkezindeki belirgin bir uyuşmazlığa takılırlar. Bir taraftan Nietzcshe, el üstünde tuttuğumuz kendimizi anlalama biçimlerini- özellikle de din ve ahlak ile ilgili olanları- acımasızca yıkıma uğratır. Örneğin, Nietzsche özgür bir iradeye sahip olduğumuzu ya da ruhsal yaşamın bütün yönleriyle bilince açık olduğunu reddeder. O halde özgür iradeye sahip değilsek ve kendi saiklerimize sahip olduğumuzdan emin olamıyorsak, bu bize ait olduğuna inandığımız özgürlük biçimlerine sahip olmadığımız anlamına gelebilir. Diğer taraftan, Nietzsche'nin "yıkıma uğratma projeleri" insan özgürlüğünün geliştirilmesi ile derinden bağlantılıdır. Nietzcshe'nin kapsamlı bir biçimde doğallaştırılmış metot ve kavramlarına dayanan eleştirel projesine bakıldığında, onun, "özgür irade" düşüncesini ve ruhsal yaşamın bilince olan saydamlığını reddederken özgürlüğün değer ve önemini korumaya çalıştığını görürüz. Nietzsche hem doğalcı zemine dayanarak ahlakı eleştirip hem de özgürlüğün imkanı ve arzuedilebilirliği konusunda ısrarcı olabilir mi? Bu uyuşmazlığa bir "paradoks" olarak bakan araştırmacılara[1] katılmıyorum ama aynı zamanda eğer Nietzcshe bu probleme cevap oluşturmuyorsa, projesinin tamamının bir tutarsızlık tehlikesi ile karşı karşıya olduğunu kabul ediyorum.

Burada, *Tan Kızıllığı*'nın[2] bu problemi dile getirdiğini ve Nietzcshe'nin buna ilişkin ilk çözüm girişimini barındırdığını tartışacağım. Nietzsche'nin ahlak eleştirisinin evrimindeki yeri bakımından *Tan Kızıllığı* özel bir ilgiyi hak eder. Nietzcshe *Ecce Homo*'da *Tan Kızıllığı*'nı değerlendirirken "bu kitapla ahlaklılığa karşı savaşının başladığı"nı iddia eder[3]. Nietzcshe'nin sözlerini baz alırsak *Tan Kızıllığı*'nı bir ahlak eleştirisinin sunuluşu olarak okuruz ki bu *Pek İnsanca*, *Gezgin ve Gölgesi* ve erken dönem metinlerdeki polemiklerle önemli oranda farklılık gösterir.

Burada tartışacağım şey, *Tan Kızıllığı*'nda özerklik ile ahlaklılık arasındaki farktır.[4] Bu farklılık ışığında yedi

[1] Brian Leiter, "The Paradox of Fatalism and Self-Creation in Nietzsche," in Willing and Nothingness: Schopenhauer as Nietzsche's Educator, ed. C. Janaway (Oxford: Oxford University Press, 1998), 217–55.

[2] Friedrich Nietzsche, *Tankızıllığı: Ahlaksal Önyargılar Üzerine Düşünceler*, çev. Özden Saatçi Karadana Say Yayınları

[3] Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, "Neden Böyle İyi Kitaplar Yazıyorum?"

[4] Clark ve Leiter, *Tan Kızıllığı*'na girişte, Nietzsche'nin bu me-

yıl sonra Nietzsche *Ahlakın Soykütüğü*'nde "egemen birey… 'töreüstü' özerk birey (çünkü "özerk" ve 'törel' birbirlerini dışlar)"[5] hakkında yazar. Nietzsche *Tan Kızıllığı*'nda, dürtü ve duyguların dinamikleri açısından ahlaklılık ile özerklik arasındaki ayırımları kapsamlı bir şekilde ifade eder ki burada psikolojik olguyu dürtüler ve tarihleri açısından inceler. Dürtü-psikolojisi Nietzsche'ye "öznelliğin maddi koşulları" adını verdiğim bir görüşü geliştirmesine olanak tanır: tarihsel, toplumsal ve doğal koşullar öznelliğin verili bir formunu mümkün kılar. Bu öznellik görüşü açısından Nietzcshe ahlaklılık ile özerklik arasındaki ayırımı geliştirir.

Bu makalede, ilk olarak öznelliğin maddi koşulları açısından dürtü kuramına başvuracağım (I). "Yaderk öznellik" olarak adlandırdığım şeyin bir formu olarak Nietzsche'nin bu teoriyi ahlakı kavramsallaştırmak amacıyla nasıl kullandığını göstereceğim (II). "Özerk öznellik"in bir biçimi olarak Nietzsche'nin pozitif özgürlük görüşünü (III) izleyerek Nietzsche'nin yaderklik ve özerklik hakkındaki düşüncelerinin Kant'ınkilerle ayrıştığı ve buluştuğu noktaları değerlendirerek sonuca ulaşacağım (IV).

I. Öznelliğin Maddi Koşulları

Öznelliğin maddi koşullarına atıfla, Nietzsche'nin öznelliği nasıl tarihsel, toplumsal, psikolojik ve hatta biyolojik faktorlerle koşullanmış olarak düşündüğünü göstermek istiyorum. Bu faktörlerin tümü, metodolojik olarak doğalcı analize imkan verir.[6] Tüm bu faktörler *Tan Kızıllığı*'nda ahlaklılığın eleştirisinde rol oynarken, Nietzsche dikkatinin büyük çoğunluğunu doğalcı bir bilinçdışı psikolojisine verir. Bu "dürtü ve duygu" teorisi psikolojik durumun (inançlar, düşünceler ve arzular gibi önermesel tutumlar) kavramsal olarak nasıl yapılandırıldığını ve duygusal bağıntılarının bilinçdışı dürtü ve itkiler tarafından nasıl koşullandığını belirlemektedir. Nietzsche'den önceki felsefeciler bir bilinçdışı teorisi geliştirmiş olmasına karşın, Nietzsche bu noktada ayrışır ve bilincdışına eş zamanlı bir şekilde bireysel *ve* genel olarak bakar[7]. Bilinç, bir bireyin düşünceleri, arzuları, motivasyonları ve eylemleri üzerinde nedensel bir etki uygulaması bakımından bireyseldir. Ama, ortak biyolojik ve kültürel mirasımızın dürtü ve içgüdülerini içermesi bakımından da geneldir. Bu nedenle bilinçdışının bireysel ve genel olmak üzere iki bileşeni vardır; bilişselliğimizin veçhelerine dayanan göreceli önem ve insanın kavrayışı ile ilgili olan duygusal değerlendirmeler.

Bilinçdışı psikolojik durumların varlığı varsayımıyla Nietzsche, bilinçli düşüncenin kavramsal olarak ifade edilemeyen ve dolayısıyla bilincin bir nesnesi olarak yorumlanamayacak bir zemine dayandığına ilişkin sava bağlıdır. Nietzsche bilinçdışı durumun "dürtüler"[8], "duyular"[9] ve hatta düşünceleri ("*sonuçlar* çıkar içimizde mantar gibi. Sabahın birinde yanımızdalar, nereden geldiklerini bilmeyiz, hüzünlü ve huysuz bir şekilde bize bakınırlar")[10] içerdiğini iddia eder. Tüm bunlar, Nietzsche'nin "dürtüler"ini (alternatif olarak "dürtüler ve duygular") imlemektedir. Nietzsche bilinçliliğin kendi kendine yetme ve kendi kendini koruma olmadığını varsayar; "ruh" olarak adlandırdığı şey "insan için *kolay olan* ve bunun sonucu olarak memnuniyetle ve zarafetle yaptığı iç devinimler toplamı"dır[11]. Nietzsche, anlağı dürtülerden ayrılan bir

tindeki ahlak eleştirisinin kökenlerini de vurgular. Burada sunulan analiz, yalnızca Tankızıllığı'ndaki argümanları temel alarak zihin felsefesine daha fazla vurgu yapmakta ve kendi başına ahlaki değerin kökenlerine daha az eğilmektedir. Maudemarie Clark ve Brian Leiter, Daybreak'de "Giriş", s. Xii-xxxiv.

5 Friedrich Nietzsche, Ahlakın Soykütüğü Üstüne, Say, çev. Ahmet İnam

6 "Metodolojik olarak naturalistik" derken, verili bir fenomeni açıklamak için kullanılan metod ve konseptlerin, koşullanmamış bir zemin, değer ya da neden başvurmamak anlamında naturalistik olduklarını kastediyorum. "Koşulsuz koşul yoktur"(Rotry) ya da "a priori yoktur" (Kitcher) metodolojik natüralizme olan bağlılığımın ifadesi olabilir. R. Rorty, "Wittgenstein, Heidegger, and the Reification of Language," in Essays on Heidegger and Others (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), pp. 50–65; P. Kitcher, "The Naturalists Return," Philosophical Review 101: 53–114.

7 Bu hususta Nietzsche ve Freud ile bilinçdışını genel anlamda düşünen Schophenauer ve Hartmann gibi filozofları birbirinden ayırıyorum.

8 *Tan Kızıllığı, 109*

9 *Tan Kızıllığı, 117*

10 *Tan Kızıllığı, 382*

11 *Tan Kızıllığı, 311*

şey olarak değerlendirmemize izin vermez:

> Anlağımız açıkça bütün bu işlemlerde daha çok başka bir dürtünün kör maşasıdır: bize şiddetiyle acı veren dürtünün rakibi olan o başka dürtünün… "Biz" bir dürtünün şiddetinden yakındığımızı sanırken, burada esasen bir dürtünün başka birinden yakınması söz konusudur. Böyle bir şiddetin verdiği acının algılanması, aynı şekilde şiddetli ya da daha şiddetli başka bir dürtünün bulunması ve anlığımızın taraf tutacağı bir savaşın başlamak üzere olmasıyla mümkün olur.[12]

Anlağın dürtüler arasındaki çatışmaya yerleştirildiği durumlarda –yani, bir insanın tüm psikolojik varoluşu boyunca-, anlağın hangi tarafta yer alacağına dair herhangi bir seçeneğe sahip olup olmadığı bile net değildir; anlak, basit bir şekilde daha güçlü olan dürtüden yana tercih yapmak zorunda olabilir.[13]

Nietzsche psikolojisinin ayırt edici bir özelliği de bilinçdışının yoğrulabilirliği ile ilgilenmesidir: bilinçdışı kısmen geçmiş deneyimler tarafından koşullanmıştır[14]. Bunun doğru olması için bilinç durumunun bilinçdışını nedensel bir şekilde etkileyebilmesi gerekir. Nietzsche'nin tartıştığı gibi "Bağlayıcı bir belleğe sahip olup olmadığına nihai olarak kendi kendine karşı tutumu, kendi hevesleri ve niyetlerinin gözlemlenmesi sırasındaki kibarlığı, iyiliği ya da kötümserliği ve son olarak bizzat hevesleri ve niyetlerinin tarzı karar verir."[15] Yani, birinin temayül ve niyetlerine yönelik -genellikle bilinçdışı durum olarak değerlendirilmeyen– bilinçli tutumlar bu durumlara nedensel etki yapabilirler.

[12] *Tan Kızıllığı,* 109

[13] *Tan Kızıllığı* 109, bir dürtünün yoğunluğunun zayıflatılması için çeşitli metodların çerçevesini çizer. Bu gerçek ışığında, anlak bağımsız seçim için belli oranda bir kapasiteye sahiptir. Ama yine de, dürtüler dolayısı ile seçim yapmak *zorundadır.*

[14] *Tan Kızıllığı*109'a göre, Nitetzsche dürtülerin, ifadelendirilmelerinde esnek olduğunu açıkça kabul etmektedir. Nietzsche'nin zayıf olduğu nokta, psikoanalizde olduğu gibi bu esnekliği açıklayabilecek kuramsal sözcüklerdedir.

[15] *Tan Kızıllığı,* 278

Dolayısıyla, Nietzsche özgün toplumsal tarihsel koşullar altında dürtü ve duyguların nasıl bilişsel ve duygusal değerlendirmeler oluşturabileceğine dair bir görüş getirmeyi gerekli görür. Bu görüş ahlaki değerlendirmenin nasıl hiçbir şekilde ahlaki bir karakter taşımayan dürtü ve duygulardan çıktığını göstermek zorundadır. Nietzsche dürtülerin, ahlaki değerlendirme arkaplanına karşıt olarak ahlaki açıdan değerlendirildiğini söyler:

> Töreden gelen uyarının baskısı altında olan dürtü, ya kendisini utanılacak korkaklık duygusuna dönüştürür ya da Hristiyanlık töresi gibi bir törenin onu insan kalbine yerleştirip tasvip etmesi halinde, hoş *alçakgönüllülük* duygusuna dönüştürür. Yani o, ya vicdan huzuruna ya da vicdan huzursuzluğuna bağlıdır! Kendisinde her dürtü gibi, ne ahlaksal karakteri ve adı, ne de eşlik eden belirli bir istek ya da isteksizlik duygusu var. Bunların hepsini, iyi ve kötü nitelikler biçiminde vaftiz edilmiş güdülerle ilişkiye girdiği zaman, ikinci bir doğa olarak edinir ya da halk tarafından ahlaksal bakımdan tespit edilmiş ve değerlendirilmiş insan özelliği olarak belirtilir.[16]

Nietzsche, belirli bir dürtünün herhangi bir değere sahip olmadığını iddia eder; özünde bir dürtü basit bir şekilde bir itki ya da ihtiyaçtır. Dürtüler, yorumlandıklarında değer ve önem kazanırlar ve bu yorumlamalar daima anlam ve değerin etkisini taşıyan diğer dürtülerce koşullanmış toplumsal bir bağlam içerisinde yer alırlar. Bir dürtü, korkaklık ya da alçakgönüllük duygusu ile ifade edilse de- ve haz ya da acı ile ilişkili olsa da- herhangi bir içe yönelik dürtü tarafından belirlenmez. Ahlak psikolojisi fenomeni herhangi bir ahlaki önem ve değere sahip olmayan dürtü ve duygulara dayanır, kendi failliğimiz açısından kavramlar ve hisler, dürtüler arasındaki ilişkilerden ortaya çıkar.

Eğer böyleyse, Nietzsche yine de kendimizi dürtü ve duygular arasındaki çatışmalar olarak değil anlayış ve eylemlerin birleşik özneleri olarak deneyimlediğimiz gerçeğine bir açıklama getirmelidir. O buna, dürtü ve duyguları kavramsallaştırmamız konusundaki

[16] *Tan Kızıllığı*, 38

yetersizliğimiz açısından bakar:

> Üzerine dilin kurulduğu dil ve önyargılar, çok defa iç olayların ve dürtülerin içyüzünü anlamamızı engelliyorlar. Örneğin, sözcükler esasen sadece bu olayların ve dürtülerin en üstün dereceleri için mevcut olmaları yüzündendir… Bizler sadece bilinç ve sözcükleri olan ve bunun sonucu olarak övgüye layık ve kusurlu olduğumuz durumlara göre yansıyan kimseler değiliz. Sadece bizim tanıdığımız bu kaba feveranlardan dolayı kendimizi yanlış anlıyoruz. İçinde istisnaların kurallara ağır bastığı bir malzemeden sonuç çıkarıyoruz… Ne var ki, yanlış yoldan elde ettiğimiz kendi hakkımızdaki fikrimiz, sözde "ben", bundan böyle karakterimizin ve yazgımızın yapısında çalışma arkadaşıdır.[17]

Dürtü ve duygu konusunda, kavramsal kelime haznesi bakımından eksiklik yaşadığımız için onların çıkarımsal olmayan anlayışı konusunda da eksiklik yaşarız. Bundan ötürü "karakterimiz ve yazgımız" ("Charakters und Schicksals") – biri doğrudan doğruya Heraklitos'u hatırlatır- kendimizi gerçekte kabul ettiklerimizin dışındaki başka şeyler tarafından oluşturulur. Kendimizi "Ben" (Ich) olarak adlandırırız ve bu "Ben" ya da "ego" ile özdeşleşiriz[18]. Aslında ruhsal yaşamımız ne dilini bildiğimiz ne de bilincinde olduğumuz sayısız "içsel süreç ve dürtü"den oluşur. Düşündüğümüzden çok daha fazlasıyızdır.

Nietzsche sürekli olarak dürtü ve duygularımız hakkındaki biligimizin eksikliğinde ısrar eder:

> "Her vaziyette insan davranışının nasıl oluştuğunu insanın bildiği, çok kesin olarak bildiği yolundaki çok eskiden kalma çılgınlık, hala hayatiyetini sürdürüyor."[19]

Bununla birlikte, Nietzsche "İnsanın esasen bir eylem hakkında bilebileceğinin onu yapmaya asla yetmediği, şimdiye dek bilgiden eyleme hiçbir durumda köprü kurulmadığı "korkunç" hakikatin ta kendisi" (a.g.e.) olduğunu vurgular. "Köprü kurulamaz bu boşluk"tan dolayı "Birisi özbilişini ne kadar ilerletirse ilerletsin, hiçbir şey yapısını oluşturan bütün dürtülerin imgesinden daha yetersiz olamaz"[20] Bu nedenle, kavramsal olarak ifade edilen temsiliyetlerimiz bedensel ve organsal bağlamlarında bütünüyle duyu ve duygularımızı ele geçirme konusunda yetersiz kalmalıdır.

Bunu akılda tutarak şimdi tekrar öznellik problemine dönebiliriz. Bir taraftan, Nietzsche psikolojisi insanın varlığının, dürtülerin bilinmez bütünlüğü tarafından oluşturulduğunu savunur. Diğer taraftan, en azından fenomenolojik bir mesele olarak, kendimizi dürtülerin bir toplamı olarak değil, mantıklı birimler olarak anlamamız inkar edilemez gibi görünür. Kendimize bir fail olarak baktığımız oranda, deneyim ve eylemlerin birleşik özneleri olarak kendimizin çıkarımsal olmayan dolaysız bilgisine sahibizdir. Kendimize doğal organizmalar olarak baktığımız oranda ise, içgüdülerin, dürtülerin ve duyguların deneyimsel ve dolayısıyla çıkarımsal bilgisine sahibizdir. Çoklu dürtü ve duygular, hisseden ve düşünen bir özneyi nasıl oluşturur?

Bu problemin çözümü asla "yalnızca" bir demet dürtü ve duygu olmadığımızı kabul etmekte yatar. Bizler, daha çok hem yorumlayan hem yorumlanan dürtü ve duygularız. Yorumlama olarak dürtüler, anlamları ve değerleri içererek belirsiz dünyayı çözümler ("bilinemeyen ama *hissedilen* bir metin" ile karşılaştırın)[21]. Yorumlanan olarak, hiçkimse doğrudan kendi dürtülerine erişmese de, insan, eylemlerini anlamlı ve/veya değerli birşeyler bulma hissiyatıyla deneyimler. Bu nedenle dürtüler, dünyayı iyi yapılandılırılmış olarak görmemize neden olurlar. Ancak, bu dünyada yer edinirken kendimizi dünya hakkında bir görüşe sahip olan varlık biçimleri olarak anlarız. Dürtüler, dünyaya ilişkin yorumalamalarımızı oluşturduğu için,

---

[17] *Tan Kızıllığı* 115

[18] *Tan Kızıllığı 115'in* çevirisnde, Hollingdale'in "ego"sunu, "Ich"in karşılığı olan "Ben" olarak çevirdim Bununla birlikte, Nietzsche için birinci ağızdan kullanılan bu kelimenin aldatıcı doğasını göstermek istediğimde, "ego" terimini kullanmaya devem edeceğim.

[19] *Tan Kızıllığı, 116*

[20] *Tan Kızıllığı, 119*

[21] a.g.e

bizi de dünyayla *yüz yüze* oluştururlar. Hem kendilik hem de dünya yorumlamalarımızın oluşturulmasında, dürtüler kendilerini iyi kötü uyumlu bir yapı içinde organize eder. Eğer yapı yeteri kadar uyumlu ise, dürtüler arasındaki çatışmalar ya sublime edilebilir ya da bastırılabilir. Dürtüler arasındaki çatışmaların bu yollardan biriyle ilgili olabilmesi koşuluyla, dürtülerin bir formda organize olduğunu söyleyebiliriz: "öznellik."

Yukarıdaki düşünceler şöyle özetlenebilir: öznelliğin bir formu onun sürekliliği ve gelişimi için yapılan belli etkinliklere dayanan bir değerlendirme kipidir. Gerekli etkinlikler öznelliğin formu tarafından değerli ve anlamlı görülenlerdir. Bu nedenden ötürü, değerlerin, değerlendirme kiplerinin ifadeleri olduğu iddia edilebilir. Değerlendirme kipleri, yani öznellik formları, deneysel olarak testedilebilir psikolojik ve tarihsel hipotezler yoluyla anlaşılabilen olasılık koşullarına sahiptir. Dürtülerin belirlenebilir bir düzenlemesi, bir öznellik kipininin mümkün maddi koşuludur.

Konuyu Kant'ın öznellik teorisi ile karşıtlık içinde ele almak Nietzsche'nin konumunu netleştirmeye yardımcı olabilir. Eğer Kant herhangi bir olası öznelliğin *formel* (ve dolayısıyla tam olarak *a prori*, evrensel ve zorunlu) koşullarını belirlemeye giriştiyse, Nietzsche öznelliğin olası formlarının maddi koşullarındaki düşünsel doğrultuda bir değişikliğe gider. "Maddi koşullar" tarihsel, sosyolojik, psikolojik ve biyolojik koşulları, yani kendileri de koşullanan koşulları içerir. Öznelliğin koşullarının bizatihi nasıl koşullandıklarını vurgulayarak Nietzsche psikolojisi, "metodolojik doğalcılık"a uygun düşer: bu, *a priori*'nin metodojik olarak reddidir.[22] Formel olmaktan çok maddi olarak koşullar, zorunlu değil olumsal; evrensel değil yerel; sabit değil yoğrulabilirdir. Bu nedenle farklı ve özgün toplumsal-tarihsel koşullar, değerlendirmenin farklı kipleri olarak öznelliğin farklı formlarını mümkün kılar. Her değerlendirme kipi bir öznellik formuna karşılık gelir: anlam, amaç ve değeri sağlayan araçları içererek meydana çıkan dünyadaki bir yol.

Bu nedenle, *Tan Kızıllığı*'nda öznelliğin maddi koşulları görüşü, öznelliğin asla basit bir şekilde "verili" olmadığına; bunun yerine dürtülerin kararlı konfigürasyonları oranında bir çok farklı öznellik formunun mümkün olduğuna ve bir formu başka bir öznellik formundan ayıran olasılık koşullarının varlığına ilişkin bir tez olarak görülebilir. "Özne"ye, zorunlu bir şekilde verili halde keşfettiğimiz bir şey olarak bakmamalıyız. Daha ziyade kendimizi çoklu öznellikler açısından yorumlarız. Bu, öznelliklerin bir taraftan, verilen değil yapılan; diğer taraftan da basit bir şekilde belirli bilinçli öznelerin yönelimlerinin sonuçları olmayan belirleyici yapılarca koşullandığı anlamına gelir. Kuramsal perspektifteki bu değişimle Nietzsche, farklı toplumsal koşullar tarfından nasıl farklı öznellik türlerinin yapıldığını sorabilir. Bu açıdan Nietzsche'nin "ahlaka karşı savaşı"nın ve "özgür ruh"un ne anlama gelebileceğini tartışacağım.

II. Yaderk Öznellik Olarak Ahlak

Tan Kızıllığı boyunca Nietzsche hem "ahlak" eleştirisini hem de buna karşıt olarak "bireysellik"in pozitif değerine olan bağlılığı sürdürür. Bununla, insanın kendi ilkelerine göre kendine dair düşünme ve hissetmesinin önemini kastediyorum. (Zamansal ve mekansal olarak biyolojik bir varlığın varoluşu, bu anlamda bireysellik için bir gerekli koşul olabilir, fakat bu, yeterli olmaktan uzaktır.) Bireyselliğe olan bağlılığı, Nietzsche'nin eleştirilerini -biri için iyi olanın herkes için (ve tam tersinin) iyi olduğu - ahlaktaki herhangi bir evrenselliğe yöneltir:

> Her bireysel eylem, her bireysel düşünce şekli dehşet uyandırır; tam olarak da, en nadir, en seçkin, en köklü ruhların tarihin akışı içinde hep kötü ve tehlikeli olarak algılanmış olmaktan dolayı ne tür acılara katlandıklarını tahmin etmek mümkün değildir, hatta bunlar kendi kendilerini böyle algılıyorlardı. Töresel ahlaklılığın egemenliği altında her türlü özgünlük vicdansızlaştı; bu ana kadar en iyi kimselerin ufku, olması gerektiğinden daha da çok karardı.[23]

Nietzsche, "töre ahlakı"nı - yalnızca yaratıcılığı ve bireyselliğin gelişimini engellediği için değil, aynı zamanda yaratıcılığı ve bireyselliği tam olarak da

[22] Daha doğrusu, metodolojik doğalcılık önselliğin *mutlak* anlayışını hükümsüz kılar.

[23] *Tan Kızıllığı 9*

ahlakileştirerek engellediği için eleştirir. Yaratıcılığa ve bireyselliğe dayatılan ahlak kategorileri yaratıcı bireylerin kendilerini ahlaki açıdan anlaması anlamına gelir. Ancak Nietzsche, ayrıca hem bireyselliğin ortaya çıkmasını engelleyen toplumsal güçler nedeniyle hem de birey haline gelmesine engel olan psikolojik güçler nedeniyle birey olmanın çok zor olduğu konusunda ısrar eder. İlk önce Nietzsche'nin ahlakı nasıl değerlendirdiğine ve Nietzsche'nin ahlakı niçin sorunsallaştırdığına bakmak istiyorum. Sonrasında Nietzsche'nin analizlerinde ahlakın niçin yaderk öznellik olarak adlandırdığım şeyin bir formu olduğunu göstereceğim.

Nietzsche, ahlakı eleştirirken toplumun bireyselliğin gelişimine nasıl direnç gösterdiği konusunda üç önemli noktaya işaret eder. İlk olarak Nietzsche, bireylerin toplumsal bağlaşıklığa bir tehdit olarak görüldüğünü belirtir; bu nedenle bir insan "Bütün kötülüklerin ve husumetin, israfın, pahalı ve lüks şeylerin bireysel varlığın şimdiki biçimine yakışmadığını tek tek sayıp şikayet etmekten yorulmuyor, eğer sadece büyük bedenler ve onların öğeleri bulunursa, daha ucuz, tehlikesiz, muntazam ve birbirine daha uygun olarak idare edileceği umuyor."[24] "Büyük bedenler ve öğeleri"ni toplumsal olarak ulaşılabilir kimliklerin çeşitliliği hakkında Nietzscheci bir yorum olarak kabul ediyorum- işçi birlikleri, sosyal klüpler, kültürel oragizasyonlar, politik birlikler, medya, üniversite vb. Nietzcshe'nin bu "büyük bedenler"in içinde yer almayan insanların varlığı ile ilgilenip ilgilenmediği net değildir; net olan şu ki Nietzsche bu büyük bedenlerde yer bulmayan değerlerle ve bu nedenle bir dereceye kadar kendini inşa sürecine girmek zorunda olanlarla ilgilenir.

İkincisi, Nietzsche toplumsal bağlaşıklığı kaybetme korkusunun toplumsal bağlaşıklığın korunmasında önemli bir rol oynadığını farketmiştir. Nietzsche "bireyin korkusu"nu mahkum etse ve onu alaya alsa da, toplumun "tehlikelerin tehlikelisi-birey!"den korkmakta haklı olduğunu kabul eder.[25] Bu korku anlaşılabilirdir çünkü "birey" gerçekten de yaygın olarak anladığımız şekilde toplumsal bağlaşıklık için bir tehdittir. Nietzsche toplumsal bağlaşıklığı kaybetme korkusunun bir arzu yatırımı yolu ile sağladığını iddia eder:

> "Çünkü, o çok fazla sinir gücü harcıyor ve onu düşünüp taşınmaktan, kılı kırk yarmaktan, düş görmekten, endişe etmekten, sevmekten, nefret etmekten mahrum ediyor".[26]

Üçüncüsü, Nietzsche toplumsal bağlaşıklığın korunması yoluyla ahlakın, temel mekanizmalardan biri olduğunu savunur.

Ahlak eleştirilerine ragmen Nietzsche'nin *Tan Kızıllığı*'ndaki amacının tüm normatif standartların ve ölçütlerin ortadan kaldırılması olmadığının altı çizilmelidir. O, daha çok normlar ve onların insan ilişkileri içindeki yeri hakkında düşünmenin belirli bir biçimini- "ahlaklılık" olarak adlandırdığı bir düşünme biçimini- reddetmekle ilgilidir. Fakat ahlaklılıkta yanlış olan ve Nietzsche'nin buna ilşkin alternatif önerisi nedir? Bu soruna Nietzsche'nin amaçları açısından yaklaşılabilir:

> "'Ve sonuç olarak: Gerçekten yeni olarak ne istiyorsunuz?' —Nedenleri günahkar ve sonuçları cellat yapmak istiyoruz.[27]

Ahlaki kavramlar ("günahkarlar" ve "cellatlar") ile doğallaştırılmış kavramlar ("nedenler" ve "sonuçlar") arasındaki karşıtlık, Nietzsche'nin düşmanlığının ahlaki anlayışla gerektirilen anti-doğalcılığa bağlı ahlaklılığa yöneldiğini gösterir.

Kendilerini ahlaki kavramlar ve pratikler üzerinden anlamalarının bir sonucu olarak, kendilerini ahlaki failler olarak görenler, çektikleri çileyi doğalcı olmayan bir şekilde yorumlar. Doğalcı olmayan bir çile yorumunda ısrar ederek, ahlaklılık özgün bir çile çekme biçimine neden olur:

> Mideden, bağırsaklardan, kalp atışlarından, sinirlerden, safra kesesinden, spermalardan ortaya ne çıkarsa... keyifsizliklerin, zafiyetlerin,

[24] *Tan Kızıllığı, 132*

[25] *Tan Kızıllığı 173*

[26] a.g.e

[27] *Tan Kızıllığı, 208*

aşırı gerginliklerin tümü, bizce pek bilinmeyen bu makinenin bütün rastlantısal işleyişi! — Bütün bunları Pascal gibi bir Hıristiyan, ahlaksal ve dinsel bir fenomen olarak ele alıp, içlerinde tanrının mı, yoksa şeytanın mı, iyinin mi, yoksa kötünün mü, sağlığın mı, yoksa cehennem azabının mı bulunduğu sorusunu sormak zorundadır! Ah zavallı yorumcu! Sistemini nasıl da sarıp sarmalayıp, çile çekiyor! Haklı olmak için nasıl da kendini sarıp, kendi kendine eziyet etmek zorunda kalıyor! [28]

Nietzscehe ahlaklılığı eleştirir çünkü onun varsayımlarının temel olarak yanlış olduğunu düşünür; daha özgün olarak o, yalnızca dürtü ve duyguların doğalcı bir psikoloji tarafından iyiden iyiye altı oyulan varsayımlar ışığında anlaşılan kavramları kullanır. Nietzsche'nin, benlik ve ötekilerin toplumsal roller ile özdeşleşme eğiliminde olmak açısından ahlakı nasıl nitelendirdiğine bakalım. Böyle bir tanımlama ancak insan kendisini sabit bir kimlik olarak gördüğü zaman mümkündür.[29] Daha özel olarak, Nietzsche bu yanlış varsayıma dayanan öznellik-içi deformasyonlarla ilgilenir. Birinin sabit bir kimliğe sahip oduğuna ilişkin inanç, kendisini geçmişteki şeyler için suçlamasını mümkün kılar. Eğer insan kendisine bir kişinin belli bir türü olarak bakarsa bir kişilik türü sorununu kafaya takabilir. Bir "günahkar" mı ya da "iyi bir insan" mı? Cehenneme mi yoksa Cennete mi gidecek? Paranoya ve kendinen nefret etmenin sonucu hem bilişsel açıdan tehlikeli hem de duygusal olarak arzu edilmeyen bir şeydir. Bilişsel açıdan tehlikeldir çünkü sabit bir kimliğe takılmak, yapı ve öznellik hakkındaki yanlış inançlara dayanır (örneğin, öznelliğin esnek ve olumsal faktörler tarafından oluşturulduğunun reddi ve bilincin bilinçdışı tarafından koşullandığının reddi).

Nietzsche ayrıca, sabit kimliğe yönelik ahlaklılık saplantısının, kişinin öznellik yapısına ilişkin ampirik (dolayısıyla doğalcı) hipotezlerin oluşturulması yoluyla artan benlik bilgisine neden olacak teknikleri azalttığı veya önlediği gerekçesiyle ahlakı eleştirir.[30] Anti-doğalcı ahlaklılık, doğalcı öznellik anlayışını reddeder ve çileyi yorumlamak adına farklı bir kavram seti türetir.[31] Nietzsche ahlaklılığa karşı çıkar çünkü ahlaki yorumun dayanandığı belli kavramlar ("günah," "ceza," "çöl") metodoljik doğalcılıkla ile bağdaşmazlar; ahlaklılık insan edimi hakkında belli yanlış düşünceleri varsayar.

Ben, ahlakı bir *yaderk öznelli*k formu olarak adlandırıyorum çünkü ahlaki özne tahakküm yapılarını başarılı bir şekilde içselleştirir; kendini suçlu bulur çünkü ötekiler tarafından suçlu olarak görülür ve Nietzsche bunun diğerleri üzerinde güç uygulamanın bir yolu olduğunu savunur. Kişi, kendini suçlu olarak kabul ederken, güçsüzlüğünü içselleştirir; kendini güçsüz kılar. Ahlaki etmen kendini "suçlu" olarak anlar, ve böylece "ceza"yı "haketmiş" olarak kabul eder, çünkü kendini doğalcı bir biçimde yorumlamanın eksikliğini yaşar.

Yaderk öznellik ahlaki yorumun iki özelliği tarafından mümkün kılınır. İlki, daha önce tartışıldığı gibi, ahlaklılık insan edimi yorumlarında anti-doğalcı kavramlar kullanır. İkincisi, ahlaki yorum bunun bir yorum olduğunu kabul edemez. (Dürtü ve duyguların belirsiz dünyanın yorumlayıcıları olarak oynadığı rol göz önünde bulundurulduğunda, doğalcı bir psikoloji hermeneutik döngünün kaçınılmazlığına bağlıdır.)[32]

---

[28] *Tan Kızıllığı, 86*

[29] Burada; bir insanın, başkaları tarafından ele alınmasının bir sonucu olarak kendisine sabit ve şeffaf bir kimlik olarak bakmaya başladığı konusunda itiraz edilebilir. Nietzsche'nin, bir kimliğin öznelerarsı bir şekilde oluştuğunu ne ölçüde kabul ettiği konusunda tereddütlü olmakla birlikte bu görüşün doğru olduğunu düşünüyorum.

[30] Sabit kimliğe yönelik saplantı duygusal olarak arzulanmayandır, çünkü saplantı diğer insanlara karşı nefrete olduğu kadar kendinden nefret etmeye de yol açar. Diğerlerine karşı duyulan nefret, kendisini , ya değeri düşürülmüş kategoriler açısından sınıflandırılanlara ya da kurulu kategorilere karşı gelen ve böylece egonun kurgusal stabilitesini tehdit eden kişilere yönelik nefret olarak dışavurabilir.

[31] Bunun, eylemlerimizin ve failliklerimizin doğalcı olmayan bir yorumunun ahlakta olduğu gibi çileye neden olacağına ilişkin görüşü takip etmek olmadığına dikkat etmek gerekir. Kant'ın etiği çileye yol açmayan doğalcı olmayan bir görüş olarak düşünülebilir.

[32] Cox, Nietzsche'nin doğalcılığının, geleneksel metafizik sistemlerin çöküşünden sonra doğalcılık ile hermenuetiğin karşılıklı gerektirimini savunan bir "hermeneutik doğalcılık"

Sonuç olarak, ahlaklılık kendisini öznellik hakkındaki hakikat olarak görür ve öyle görülmesini ister. Bu nedenle, ahlaksal olarak kendini yorumlama, özerklik için gerekli olan onayın oluşumunu engelleme eğilimindedir. Ahlakilik kendisini bir yorumlama olarak düşünmeyi reddettiği sürece kendi hakikatini kabul etmeyi de reddeder – yani, bu yalnızca bir yorumdur ve böylece sadece öznelliğin belirli bir formudur.

Buna karşın, tamamen doğalcı bir görüş, birden çok dürtü ve duygudan oluştuğumuz için bilince açık hale getirilebilecek hiçbir sabit özün olmadığını kabul eder. Özerk öznellik, mümkünse, birinin paranoya, suçluluk ve kendinden nefretle yıkıma uğratılmadığı bir öznellik türünün formasyonundan oluşur; bu, insanın artık kendisinin baskılanmasını arzulamadığı bir öznellik formudur.[33]

III. Özerk Öznellik Olarak Özgürlük

Özerk öznelliğin mümkün ve arzulanan olduğunu göstermek için Nietzsche, bir özgürlük anlayışını muhafaza ederken aynı zamanda anti-doğalcı önermeleri (örneğin iradenin özgürlüğünü) de inkar eder. Başka bir deyişle, özgürlük arzusu konusunda ısrarcı olmaya devam ederken, aynı zamanda şunu da muhafaza eder:

> "Düşünceler diyarı, yapma, isteme ve yaşama diyarıyla karşılaştırıldığında, *özgürlük diyarı* olarak ortaya çıkar: Aslında; belirttiğimiz gibi, o sadece bir yüzeysellik ve yetinme diyarıdır."[34]

Nietzsche'nin kendini belirleme kavramı, bireyselliğin yetiştirilmesine ilişkin teorik ve pratik anlayışı ile yeniden oluşturulabilir. Örneğin, "İnsan kendini değişken bir büyüklük olarak görmeli, büyüklüğün başarı yeteneği, koşulların elverişli olması halinde belki de bilginin en yükseğine erişebilir: Yani koşullar üzerine kafa yormalı ve onların gözlemlenmesine kuvvet harcamaktan kaçınmamalı…"[35] Burada iki karakteristik Nietzscheci tema ortaya çıkar: bireyselleşme bir çeşit mükemmeliyetçilik olarak anlaşılmalıdır ve bu bireyselleşme, kendine ait sürekli ve yoğun gözlem ve kişinin kendisini bulduğu durumlarla tamamlanır. "'Kendi yolu' denilen yola, belirleyici adımı atıp koyulursak, o zaman bir sır kendini birdenbire açığa vurur: "Bizimle arkadaş ve samimi olan herkes, şimdiye kadar bize üstün olduklarını düşünüyorlardı, şimdi ise incindiler. Onların en iyileri hoşgörülü olup sabırla, 'doğru yolu'... -onlar doğru yolu bilirler ya! — tekrar bulmamızı beklerler. Öbürleri alay ederler ve sanki insan geçici olarak delirmiş gibi yaparlar ve insanı haince yanlış yola sevk eden kişi olarak nitelendirirler. Kötüler bizi kibirli deliler olarak ilan edip güdülerimizi karalamayı denerler; ve en kötü olanı bizi kendinin uzun bir bağımlılık için intikama susayan en kötü düşmanı olarak görür... ve bizden korkar. — O zaman ne yapmalı? Benim önerim şudur: Bir yıl önceden bütün tanıdıklarımıza her tür günahları için af güvencesi verilir, ondan sonra egemenliğe başlanır."[36] Burada özellikle önemli olan, kişinin bireyselliğin gelişmesinin zorunlu olarak kişinin "arkadaş ve samimi olan herkes"e yönelik kızgınlığa neden olduğu varsayımdır (Bu, Nietzsche'nin kendi deneyimlerinden kaynaklanıyor olabilir).

Dikkate değer iki nokta daha var. Birincisi, Nietzsche, en azından *Tan Kızıllığı* boyunca, bireysellik yolunun herkes için açık ve kullanılabilir olmasını sağlar. İkincisi, iç bilişsel ya da duyumsal direnç nedeniyle çoğu kişinin bu yolu takip etmesinin engellenmiş olmasıdır. Nitekim Nietzsche şöyle der: "Bütün bunları yapmakta serbestiz: Ama bunların bizim için serbest olduğunu kaç kişi biliyor? Çoğunluk kendine, gelişmesi tamamlanmış gerçekler gibi inanmıyor mu? En büyük filozoflar karakterin değişmezliği öğretisiyle

olduğunu söyler. Bakınız C. Cox, *Nietzsche: Naturalism and Interpretation*. (Berkeley: University of California Press, 1999).

[33] Nietzsche'nin ahlak eleştirisinin çerçevesini, kendimizin baskı altına alınmasını nasıl arzu ettiğimizin sorunsallaştırılması olarak sunmayı Reich, Deleuze ve Guattari'ye borçluyum. Bakınız. W. Reich, *Faşizmin Kitle Psikolojisi*; ayrıca bakınız. G. Deleuze ve F. Guattari, *Anti-Oedipus: Kapitalizm ve Şizofreni*. Bu son çalışmaya Nietzsche'nin çok yönlü katkıları olduğu iyi bilinir; bu, *Deleuze ve Guattari'nin Anti-Oedipus'u: Şizoanalize Giriş*'de (E. Holland) kapsamlı bir şekilde analiz edilmiştir.

[34] *Tan Kızıllığı, 125*

[35] *Tan Kızıllığı, 326*

[36] *Tan Kızıllığı, 484*

damgalarını bu önyargıya basmadılar mı?"[37] Bu, "çoğu insanın" kendini yetiştirmesini önleyen psikolojik akışkanlığın reddidir. Ancak, bu bilişsel engelin dışında bile, bir duygulanım kalır: kendini yetiştirme girişiminde bulunanlar bile hâlâ "kötü" olduklarını hissederler:

> "[B]iz, insanlara kötü şöhret yapmış eylemleri karşısında iyi niyetlerini geri vererek bu eylemlerin değerini yeniden ortaya koymayı hesaplıyoruz... onların vicdan huzurlarını çekip alıyoruz! Ve şimdiye kadar bunlar geniş ölçüde en sık meydana gelen olaylar olduğundan ve gelecekte de öyle olacaklarından biz de eylemlerin ve yaşamın imgesinin bütününden kötü görünümü çıkartıyoruz! Bu çok anlamlı bir sonuçtur! İnsan artık kendisini kötü olarak kabul etmezse, kötü olması da sona erer![38]

Çoğunluk, egoizmin kötü olduğuna inanır. Değerlendirici ahlaklılığının çerçevesini başarıyla içselleştirmiş olmanın bir sonucu olarak, onu ihlal ettiklerinde bile -veya özellikle bu durumda- kendilerini bu çerçeveye göre değerlendirmeye devam ederler.

Bunların hiçbiri, Nietzsche'nin olumlu idealinin, her hangi bir hedeften veya tutkudan kaynaklanıyormuş gibi anlaşılması gerektiğini göstermek değildir. Aksine; Nietzsche, bireylerin belli erdemlere gereksinim duyduğunu savunur: "Kendimize ve bize dost olan her şeye karşı dürüst olmak; düşmana karşı cesur olmak; yenilene karşı alicenap olmak: nazik... her zaman: Böyle olmamızı ister dört temel erdem"[39] Nietzsche, alçakgönüllülük ya da iffet gibi "geleneksel erdemlere" başvurmaz; buna karşın, kendine yönelik bir dizi tavrın benimsenmesinden oluşan özgürlüğü öneren değerlere başvurur. Özgür bir ruh olmak –"özgürleşen kişi"- kendini belirleme olarak Nietzsche'nin özerklik biçimidir. Ancak, kendini yetiştirme temel düzeyde egoizmi gerektirdiğinden, ahlaki çerçevede değerlendirildiği şekliyle kendini yetiştirmenin de kötü olduğu ortaya çıkar. Bu çerçeveyi hem bilişsel hem de duyumsal gerekçelere dayandırmak bir kendini yetiştirme etiği için alan yaratır.[40]

Doğallaştırılmış özgürlük teorisi, şu taahhütlerden oluşur. İlk olarak, kendini belirleme teorisi insanın öznelliğinin yansıtıcı onaylamasını gerektirir: insan, kendi öznelliklerini (bir yorum oluşturarak) onaylar ve teyit eder.[41] Nietzsche, kendini yetiştirmeye yaptığı vurguda bu sava olan bağlılığını gösterir. İkincisi, bu taahhüt, öznelliğin doğalcı bir anlayışı ile koşullanmıştır. Öznellik bu nedenle çoklu bilinçdışı dürtüler tarafından koşullanmış olarak anlaşılır; böylece öznenin yapısı, dürtülerin tarihi ve bunların ilişkilerinin bir sonucudur. Bilinçdışına rağmen, bu dürtüler, insanın sahip olduğu inanç, arzu ve niyetleri belirler. Bu ikinci taahhüdün bir sonucu olarak, yansıtıcı onaylamalar, öznelliğin hiçbir zaman zorunlu olarak verili olmadığı şeklindeki doğalcı bakış açısını içermektedir. Yansıtıcı onaylama süreci bile sadece bir "ikinci dereceden yorum"dur: bir yorumun yorumlanmasıdır. Dolayısıyla, doğalcı bakış açısından onay bir yorumdur; arkasında yatan ve bu faaliyeti doğuran bir dürtü olmalıdır. Nietzsche'nin "bilgiye tutku" (*Erkenntnisleid*) olarak adlandırdığı bu yeni dürtü bizi atalarımızdan farklılaştıran yeni bir dürtüdür.[42] Bilgiye tutku, benlik bilinci arzusundan

[37] *Tan Kızıllığı, 560*

[38] *Tan Kızıllığı, 148*

[39] *Tan Kızıllığı, 556*

[40] Nietzsche, bireyselliğin gelişmesi konusundaki ısrarıyla ilgili olarak, tek bir ahlaki kuralın evrensel olarak geçerli kabul edilmesini reddeder. Herkes için tek bir ahlak vaaz edilmemelidir; "bir tek bireye ve bunu yaparken de kesinlikle sağa sola bakmayana"(*Tan Kızıllığı*194).

[41] "Yansıtıcı onaylama" kavramının kullanımını Korsgaard'a borçluyum; bkz. C. Korsgaard, *The Source of Normativity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996). Korsgaard, ahlak psikolojisi hakkındaki görüşleri Nietzsche'ye çok yakın olan Williams (74-77) üzerine yaptığı yansıtıcı onaylamaya ilişkin yorumlarını Nietzscheci bir yaklaşım olarak görüyorum. Bkz. "On the Rejection of Morality: Bernard Williams' Debt to Nietzsche," in Nietzsche's Postmoralism, ed. R. Schacht (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 100–22. Korsgaard'ın konumu ile burada Nietzsche'ye atfedilen pozisyon arasındaki temel fark, benliğin durumuyla ilgilidir. Korsgaard benliği arzularından başka bir şeyle, yani onun seçim ilkesi ile tanımlarken, Nietzsche kendiliği dürtü ve duygularda oluşan organize bir yapı olarak tanımlar.

[42] "Bilgiye yönelik dürtümüz, bilgisiz mutluluğa ya da sağlam güçlü bir ham hayalin mutluluğuna değer veremeyecek kadar çok güçlüdür… Bilgi içimizde hiçbir kurbandan korkmayan, esasen kendi sönüşünden başka hiçbir şeyden korkmayan tutku-

yararlanır; bu arzunun yerine getirilmesi ile birlikte, insan tarihsel olarak dürtülerin ve duyguların olumsal bir düzenlenmesi tarafından koşullandığını farkeder.

Sonuç olarak, özerk bir öznenin asgari düzeyde, birleşik bir istemde bulunan, arzulayan ve düşünen öznede bir araya gelen unsurlar yoluyla tarihsel olumsal pratikleri onayladığını görürüz. Dahası, özerk bir özne, iradesini, öznenin onaylama kriterleriyle buluşamayan bu parçalarını reddetmek için kullanır ve dürtü ve duyguları bilinç alanına getiren pratiklerle meşguldur. Bu nedenle, insan çoklu dürtüler ve duygulardan oluştuğu için özerk öznellik ancak sabit, kendiliğinden anlaşılır kimlik olmadığı kabul edildiğinde mümkündür. İnsan bir süreçten başka bir şey değildir. Etik görev, bir insanın türünü belirlemek değil, hem bilişsel hem duygusal olarak kendini oluşturmak veya kendi üzerine çalışmaktır, "kendilik sanatı"yla uğraşmıktır.[43]

Şimdi, Nietzsche'nin hem ahlak eleştirisini ve hem de geliştirdiği etiği yeniden değerlendirmek için yaderk ve özerk öznellik arasındaki ayrımı kullanabiliriz. Nietzsche'nin ahlaka karşı yürüttüğü savaşın başlangıcı olarak *Tan Kızıllığı*'nın ayırt edici özelliği yaderk öznellik olarak ahlakın analizini sunmasıdır. Tahakkümün bir içselleştirilmesi olarak yaderk öznellik, insanın gözden geçirip onaylamadığı toplumsal pratikler yoluyla inşa edilen öznelliktir.[44] İnsan, bir dizi toplumsal pratik ile özdeşleşebilir ve kendisini buna göre konumlandırabilir, ancak böylelikle kendi bireyselliği için sorumluluk üstlenmez. Yaderk bir öznellik iken, birinin inançları için sorumluluk taşıyan bir birey olarak değil, sabit bir kimlik açısından "iyi bir vatandaş" veya "toplumun üyesi" olarak "insanın yaptığını" yapan biri olarak eylerim. Niyetlerim ve eylemlerim, dürtülerimin ve duygularımın nasıl yapılandırıldığının bir *sonucu* olarak ortaya çıkar, ancak bu *yapının kendisi* yeniden düzenlediğim ya da onayladığım bir yapı değildir.

Yaderk öznellik kendi yaderkliğinin farkında olmadığı için kendisini ve dünyayı anladığı biçimiyle bu toplumsal pratiklere gömülü olan duygusal kuşatma ve bilişsel yapılara nasıl dahil olduğunu görmez. Dünyanın, kendisine nasıl belli anlam ve değer aralıklarına sahip olarak görüneceğini belirleyen koşulların ve ilişkilerin bütünlüğü, onun bilincine açık değildir. Sonuç olarak, onun kendi öznelliğinin maddi koşullarından kaçındığı söylenebilir. Buna karşın, özerk öznellik, dürtü ve duyguları özgül biçimlerde örgütlemeye katılan bu pratiklerle uğraşarak kendisini örgütler. Özerk bir özne, ancak kendi öznelliklerinin maddi koşullarına katılarak özerk olabilir ve bu, söz konusu koşulları, tanınmaksızın mümkün değildir.[45] Dolayısıyla, yaderklik ve özerkliğin, onları mümkün kılan koşulların ve ilişkilerin bütünlüğüne ilişkin kaçınma veya onaylama tutumları ile karakterize edildiği söylenebilir Yaderk ve özerk öznellik arasındaki ayrım, bireysel bilinç ile maddi koşullar (tarih ve uygulama dahil) arasındaki ilişki açısından anlaşılabilir.

Bununla birlikte, insanın kendini yaratmada ne kadar ileri gidebileceğinin sınırları olduğuna dikkat etmeliyiz. Kendimizi yaratırken kullandığımız ham maddeleri yaratmayız: beden, dürtü ve duygulanımlar, içinde toplumsallaştığımız kültürün söylemsel ve söylemsel olmayan pratikleri. Bunun tanınması, Leiter determinizmi ile kendini yaratma "paradoksu"na bir alternatif sağlar: kendini oluşturma, öznelliğin maddi koşullarının kabul edilmesine bağlıdır. Bu olumsallık iki açıdan çalışır. İlk olarak, öznelliğin maddi koşullarına ilişkin düşünceler, öznelliğin sabit olmadığını ortaya koyar. İkincisi, böyle bir düşünce, neyin nasıl etkileneceğini belirlemenin ilk adımıdır; Böylece öznelliğin maddi koşullarının tanınması, kendini oluşturmanın hem mümkün

ya dönüştü" *Tan Kızıllığı,* 429

[43] "Kendilik sanatı" ifadesiyle birlikte, kendilik sanatının hem bilişsel hem duygulanımsal olduğu yönündeki önemli düşünceyi Connolly'e borçluyum. Bakınız. See W. Connolly, *Why I am Not a Secularist* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999).

[44] Normların ve pratiklerin *değiştirilmesi* kapasitesi olarak kendini belirlemenin yorumlanması Guay tarafından vurgulanmıştır. Bakınız: R. Guay, "Nietzsche on Freedom," European Journal of Philosophy 10:3: 302–27.

[45] Şunu vurgulamalıyız ki ne onaylama ne de katılım baştan itibaren özgürce seçilemez. Öznelerin kendi baskılanmalarını arzuladıkları koşullarda, özgürlüklerini arzulamaları için baştan çıkarılmaları gerekir. İnsanların özgürlüklerini arzulamaları için baştan çıkarılmaları süreci eğitimdir.

koşuludur ve hem de Leiter'in "paradoks"una göre onun yadsınmasıdır.[46] Kendini dönüştürmenin çeşitli formlarına katılarak, kimliğin, sabit olmadığını ama daha ziyade çekişme ve yeniden düzenleme için akışkan, koşullu ve kullanılabilir olduğunu tanımaya başlarız.

IV. Nietzsche vs. Kant: Özerklik ve Modernite

Özgürlüğü, kendini belirleme olarak değerlendiren Nietzsche, kendisini doğrudan post-Kantçı bir geleneğe konumlandırır. Yine de Nietzsche bunu yaparak, cömert bir yorum için daha fazla sorun yaratır. Kant'ın ahlaki fail analizinin belki de en önemli ve ayırt edici özelliği, ahlaki bir fail olmak, yani bireyin öznelliğini doğru bir şekilde anlamaktan başka bir şey olmayan ahlaki yasaya saygı temelinde davranmaktır. Bu argüman iki aşamalı olarak ilerlemektedir. Öncelikle Kant, ahlakın özerklikten başka bir şey olmadığını ortaya koyan bir ahlak kavramı analizini savunur. İkincisi, özerkliğin öznenin kendisini doğru bir şekilde anlamasından başka bir şey olmadığını iddia eder. Sonuç olarak, özneler özerktir ve dolayısıyla kendi yasalaştırma eylemlerinde kendi ahlaki yasalarını oluşturabilirler.[47]

Buna karşın, Nietzsche'nin özgürlük teorisi, yaderk ile özerk öznellik arasındaki ayırıma yönelir ve bu nedenle öznellik ile özerklik arasında keskin bir ayrım yapmamız gerekir. Bu nokta, Nietzsche ve Kant arasındaki farklılığı belirginleştirir. Nietzsche için, bir özne olmak, biyolojinin ve tarihin olumsallıklarının sonucu olarak örgütlenmiş bir güç örgütlenmesi olmaktır. Böyle bir örgütlenme asla basit bir şekilde "verilmez": o, bir bakıma, *dayatılmalıdır*. Dolayısıyla, bütün öznellik, başlangıçta (Kantçı anlamda) *yaderk*tir, çünkü kurulu öznenin dışındaki süreç ve tekniklere göre (ör., gelenek, otorite) örgütlenmiştir. Dolayısıyla, Nietzsche için ortaya çıkan soru, bireyin nasıl bir "özgür ruh" olabileceği, nasıl özgürleşebileceği, ya da buradaki terimleri kullanırsak, yaderk öznelliğin nasıl bir özerk öznellik haline gelebileceğidir.

Nietzsche'yi ilgilendiren paradoks burada yatar: İnsan gerçek özerkliği oluşturan benlik üzerine çalışmaya girişmek için bir yaderk öznellik üzerine eğilmelidir. Bütün özneler, yaderk olarak başlar, başkalarının çoklu çıkar ve arzularına maruz bırakılır.[48] Özneler haline gelerek özgürleşebiliriz, yani kendimizi özneler olarak inşa etme sürecine katılırız. Bu nedenle, özerklik daima devam eden bir süreç olmalıdır: Bir özne, yaderklikte başlar; karakterinin tümüne entegre olan ve onaylanan dürtü ve duygularından fazlası olarak giderek daha özerk hale gelir. Yaderk öznellik düşüncesi, çoğu öznenin yaderk olmakla kalmayıp, aynı zamanda öznelerin kendi yaderkliklerini doğru bir şekilde idrak etmelerini engelleyen toplumsal mekanizmaların düzenine köle oldukları gerçeği ile karmaşıklaşır. Buna göre, Nietzsche'nin etiği, iki görevle yüzleşmenin bir yolunu bulmalıdır: Gerçekten özgür olduklarına inandıklarında bile (veya özellikle) öznelere yaderk olduklarını göstermek ve yaderk özneleri özerk öznelere dönüştürmek.[49]

Nietzsche, Kant'ın öznellik ile özerklik arasında kurduğu bağlantıyı keserek, Kant'ın özne teorisinin kalbinde bir yaderklik unsuru içerdiğini iddia edebilir.[50] Kant, ahlakın normatif gücünün saf pratik

---

[46] Daha doğrusu Laiter yazısında şuna benzer bir sonuca ulaşıyor: paradoks etkisizleştiriliyor. O halde, "paradoks", onun Nietzsche'yi Nietzsche'nin düşüncelerine yabancı kavram ve kategorilerle yorumlama girişimlerinden kaynaklanıyor.

[47] Tartışmanın bu iki kısmı kabaca, Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi'nin I-II ile III. Bölümleri arasındaki ayrıma karşılık gelir. Pratik Aklın Eleştirisi'nde Kant, sırası Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi'nde değişmiş olmasına rağmen "analitik" ve "sentetik" arasında da ayrım yapar. Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi'nde, akıl kavramı aracılığıyla öznellik ve özerklik ikilisini koşul olarak kurar. Bir başka deyişle, Kant teorik akıldan saf pratik aklı çıkarmaya çalışmaktadır. Kant, Pratik Aklın Eleştirisi'nde bu stratejiyi terk ederken, ahlaki yasayı saf pratik aklın bir ifadesi olarak görmeye devam eder. Kant'ın ahlak kuramındaki bu değişime ilişkin bir tartışma için bkz. H. Allison, *Kant's Theory of Freedom* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

[48] Kabaca belirtebilirim ki, biz özneler söylemsel olarak düzenlenmiş toplulukların üyeleriyizdir. Yani, en azından böyle bir topluluğun üyesi olmazdan önce öznellik yoktur.

[49] İkinci görevin problemi şu ki; insan kendisini yaderk bir özneden özerk özneye çevirmek isterse bunu (gelecekteki) özerkliği ile çelişmeden yapamaz; diğer taraftan, edilgen bir şekilde diğerlerinin otoritesine bağlı olan yaderk özneler, kendi otoritesini yükümlenmez.

[50] Hill, Nietzsche'nin Kant'a yönelik eleştirilerini Kantçı bir gizli yaderklik olarak sunar. Bkz. R. Kevin Hill, *Nietzsche's Critiques: The Kantian Foundations of his Thought* (Oxford: Clarendon

akla dayandığını göstermeye çalışmasına rağmen, yaderklik olarak ahlak modeli görüşünü sürdürür. Kantçı ahlak, öznede, saf pratik akıl ile duyumsal eğilimler arasındaki bölünme konusunda ısrar eder. Bu bölünmenin anlamı Nietzsche'de kayıp değildir: "Bu görevin her zaman bir yük olması gerektiğini talep etmek - Kant'ın yaptığı gibi – onun, asla alışkanlık ve gelenek haline gelmemesini talep etmek demektir: bu talepte çileci zalimliğin bir kalıntısı gizlenmiştir."[51] İnsan kendisini ne bir usla (çünkü us evrenseldir ve insanlar tekildir), ne de duyusal eğilimlerle (bunu söylemek ussal olduğumuzun inkarı anlamına gelir) tanımlayamaz. Kantçı ahlaki fail kendisine karşı bölünmüş faildir. Bu düşünce derin bir şekilde yaderklik içerir:

> Ama ahlak yasası şimdiye dek arzunun üstünde olmak zorundaydı. İnsan esasen kendisine böyle bir yasa koymak istemiyordu. Tersine, onu bir yerden almak ya da bir yerde bulmak ya da onun bir yerden kendisine emir olarak verilmesini istiyordu.[52]

Bir başka deyişle, ahlak yasasını, kendi özerkliğimizin aksini ispat edecek şekilde düşünüyoruz. Çünkü ona bizzat kendimize özgürce dayattığımız birşey olarak değil bize verilen birşey olarak sahip olmak istiyoruz. Gerçek özerklik, normatif değerlendirmelerimiz için aşkın bir zemin arzusundan vazgeçmenizi gerektirir. Bu bakımdan Nietzsche, ahlakı, ayrımın bir tarafından diğerine kaydırırken özerklik/yaderklik ayrımını onaylar ve sürdürür. Bunu yaparken de özerklik nosyonu için yeni bir içerik getirir: özerklik, bir kendini oluşturma etiği lehine ahlaklılığın aşılmasını talep eder.

Press, 2003). Hill bu yorumunu, Ahlakın Soykütüğü'nü Pratik Aklın Eleştirisi'ne karşı okuyarak savunur. Nietzsche, Pratik Aklın Eleştirsi'ni 1886'da okumuştu, ancak bu kitabı 1881 yılının erken dönemlerinde de biliyordu. Bununla birlikte, Tan Kızıllığı üzerine çalıştığı sırada bu kitaba aşina olup olmadığı net değildir. Bunun muhtemel olmadığını düşünüyorum, çünkü Tan Kızıllığı, Kant ve Schopenhauer arasında açıkça ayırım yapmıyor. Bu nedenle, Tan Kızıllığı'nı yazdığı sırada Nietzsche'nin Kant'ın ahlaki teorisini hala büyük ölçüde Schopenhauer merceğinden yorumlamış olma olasılığı daha yüksektir; bakınız *Tan Kızıllığı* 142.

[51] *Tan Kızıllığı, 339*

[52] *Tan Kızıllığı, 108*

Kant için özerklik, tüm duyumsal eğilimlerden radikal motivasyonal bir bağımsızlık anlamına gelir. Özerk özne, usu tek başına eylem saiki olarak alabilen kişidir. Kantçı açıdan bu, evvela bir özne olmak anlamına gelir. Bazı duyumsal güdülere (örn. cehennemde sonsuza dek lanetlenmiş olmanın korkusu) göre hareket edenler sadece yaderk değildir. Yanlış davranırsam, kendime yardımcı olamadığımda ısrar edersem, dolaylı olarak bir özne olarak kendi statümü inkar ederim; Kendimi nedensel olarak belirlenmiş nesnelerin alanından ayıramam.[53] Kısacası, Kantçı özerklik kişinin doğadan bağımsızlığını tanımaktan oluşur ve Kantçı yaderklik bunu tanıyamamaktan oluşur. Diğer taraftan Nietzscheci özerklik, doğru bir fail teorisini gerektiren gerçek bir kendini tanıma sürecinde oluşur ve söz konusu teori bu faili bütünüyle doğalcı bir bakış açısıyla ele alır. Yaderklik ise tam olarak bu teoriyi reddeder ve doğalcı olamayan bir fail görüşüne sahiptir.

Kant ve Nietzsche, özerklik yorumlaması ve ona nasıl ulaşılabileceği konusundaki bu önemli farka rağmen özerkliğin, öznelliğin koşullarının kabul edilmesi ile mümkün olduğu düşüncesini paylaşırlar. Kant, bir insanın özerkliğini olumlamanın, onu rasyonal bir varlık olarak kabul etmekle aynı şey olduğunu savunur. Bu nedenle Kant, insanın özgür olduğunu inkar etmenin, bir tür "edimsel çelişki" içerdiğini düşünür. Aynı şekilde, Nietzsche, insanın benliğini dönüştürmeye başlaması için öznelliğin maddi koşullarının- dürtü ve duyguların örgütlenmesi, insanın kişisel geçmişi ve insanın kültürünün geçmişi- kabulünün gerekli olduğunu iddia eder. Kendini tanıma ve kendini dönüştürme el ele yürür.

Dolayısıyla, özgürlük teorileri bakımından Kant ve Nietzsche arasındaki fark, farklı öznellik teorileri ışığında görülmelidir. Kantçı ahlak, öznellikleri evrensel ve zorunlu bir *a priori* yapı olarak görürken, benlik ile olan ilişkiyi sınırlamaya girişir: Kantçılığın merkezinde sabit kimliğin yankıları ve otoriteye itaat vardır. Çünkü, Kantçı ahlak, saf pratik akla *a priori*

[53] Bununla birlikte, bu durumda özgürce, yani motivasyon setime dahil ettiğim bazı maksimlere dayanarak davranırım. Fakat özgürlükten hareket ettiğimi, yani kendi öznelliğimi inkar ederim.

bir statü atfetmekte ısrarcıdır – yani, ahlak formunun evrensel ve zorunlu olduğu konusunda ısrarcıdır. Buna karşın, Nietzsche'nin özerklik etiği, her bireyin kendisi için olmasını istediği türü belirlemesini gerektirir. Nietzsche'nin modernitenin kendini anlamasına olan katkısı, özerkliği, öznelliğin psikolojik açıdan doğalcı bir ifadesi olarak kavramaya yönelik bir girişimdir. Bunun bir sonucu olarak, Nietzscheci soru "Bir özerkliğin olası formel koşulları nelerdir" gibi Kantçı bir soru değil; "Bizim için mümkün olan bir özerkliğin maddi koşulları nelerdir?"dir. Bu, bütün rasyonel varlıklar için öne sürülen bir soru değil; Nietzsche'nin bizim için öne çıkardığı bir sorudur. Bu soruyu ele alıp almayacağımız, sonuçta bize kalmıştır.[54]

İçindekiler İçin Tıklayınız

---

[54] Bu makaleye yönelik yararlı eleştiri ve yorumları için Donald Rutherford'a teşekkür ederim.

Abonelik Formu



Ad:	
Soyad:	
Adres:	

Derginin İstendiği Adres:

Ev Tel:

İş Tel:

Cep Tel:

E-Posta:

Abonelik Başlangıç Tarihi:

Yurtiçi Yıllık Abonelik Şartları

4 Sayı için: Taahhütlü/50 TL APS/60 TL

Yurtdışı Abonelik

4 Sayı Kargo: 50 Euro

Banka Hesap No:
Türkiye İş Bankası Çarşı-Bağcılar Şubesi/ Emine Caynak
Hesap No: 1291 0551 408
IBAN: TR 78 0006 4000 0011 2910 5514 08
Yazışma Adresi: Kuloğlu Mah. Gazeteci Erol Dernek Sk. No:7/3 Beyoğlu/İstanbul



Gelecek Sayı:

Devrim